تراث الشيعة القرآني

إعداد وإشراف

محمد علي مهدوي راد

فتح الله نجار زادگان علي الفاضلي

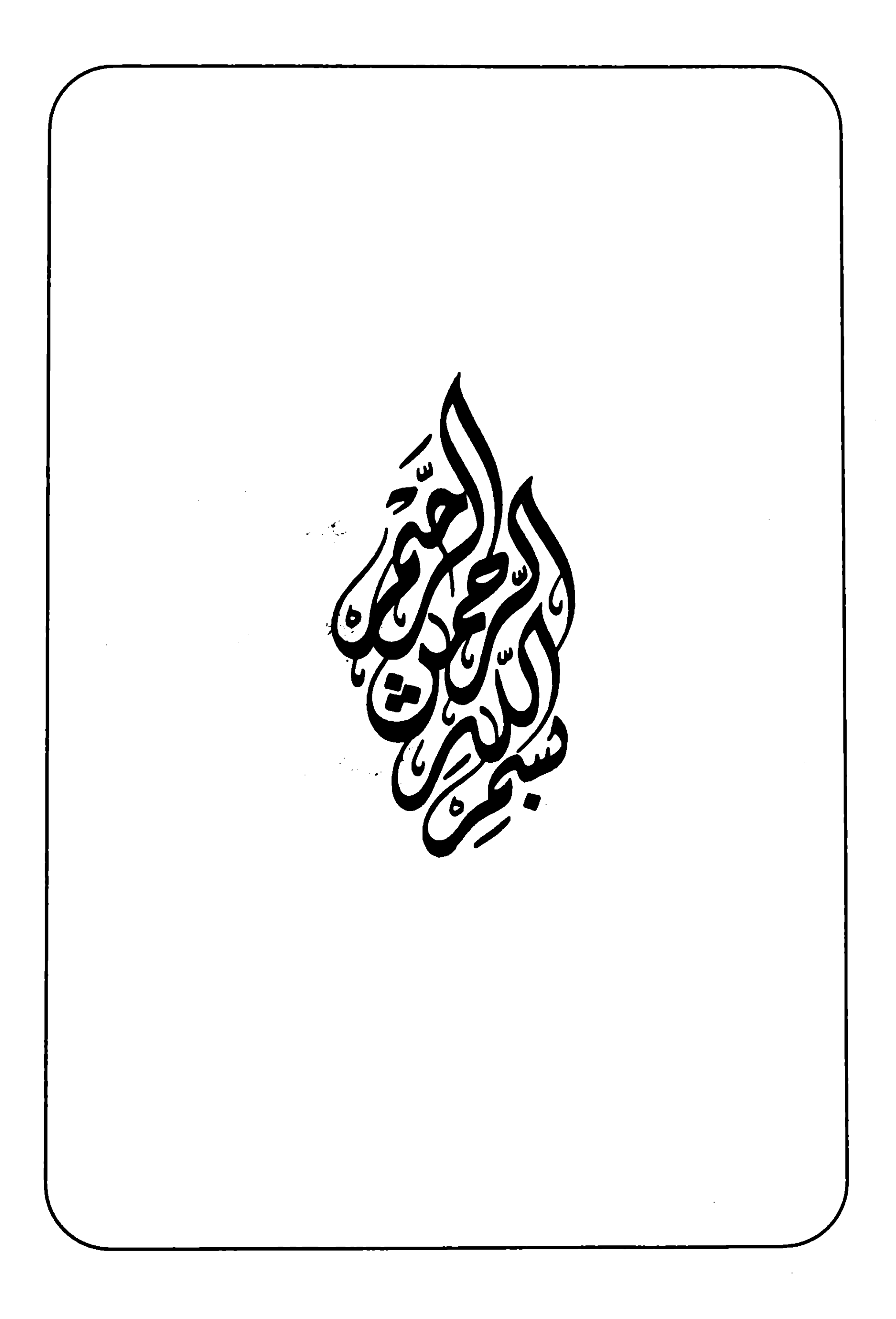
المجلد السابع

مكتبة علوم القرآن المتخصصة





تراث الشيعة القرآني


بسم الله الرحمن الرحيم



إعداد وإشراف

محمد علي مهدوي راد

فتح الله نجارزادگان   علي الفاضلي

المجلد السابع

مكتبة التفسير وعلوم القرآن المختصة

تراث الشيعة القرآني
المجلّد السابع

إعداد وإشراف

محمّد علي مهدوي‌راد (عضو الهيئة العلمية بجامعة طهران)
فتح الله نجّـارزادگان (عضو الهيئة العلمية بجامعة طهران)
علي الفاضلي (باحث في الدراسات الإسلامية في الحوزة العلميّة في قم)
الناشر: مكتبة التفسير وعلوم القرآن
التابعة لمكتب آية الله العظمىٰ السيّد علي الحسيني السيستاني (مدّ ظلّه)

تنضيد الحروف والإخراج الفنّي: علي ملكوتي
المطبعة: .... الوفاء
الكمّية: .... ٢٠٠٠ نسخة
السعر: .... ٧٠٠٠٠ ريال
الطبعة .... الأولىٰ: ١٤٣٥ هـ. ق (١٣٩٢ هـ. ش)
شابك: ١ ـ ١٤ ـ ٧١٠٠ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨
ISBN: 978 - 600 - 7100 - 14 - 1

قم: شارع الشهيد فاطمي (دورشهر)
ـ الفرع ١٧ ـ الرقم ٢ ـ ☎ ٣٧٧٣٨٠٨١

الفهرس الإجمالي

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفّقني وسائر الإخوة الأعزّاء لإحياء ما خفي في زوايا المكتبات من خزين التراث القرآني النوراني، وتقديم المجلّد السابع من (تراث الشيعة القرآني) لطلّاب البحوث القرآنية، والمشتمل على:

١ ـ العجالة في مقطعات القرآن، وهي رسالة للعلّامة الكبير صاحب التصانيف الجمّة الشيخ سليمان البحراني (١٠٧٥ ـ ١١٢١ هـ) والذي ذكر له الفقيه الشيخ يوسف البحراني ١٧٥ تصنيفاً في مختلف العلوم، وقد أجازه في الرواية عدّة من كبار العلماء أمثال العلّامة محمّد باقر المجلسي (ـ ١١١١ هـ) والمحدّث السيّد هاشم البحراني (ـ ١١٠٧ هـ)، وممّن ربّى جماعة وافرة من العلماء من جملتهم الفقيه الكبير الشيخ يوسف البحراني (ـ ١١٨٦ هـ) صاحب الحدائق الناضرة.

ورسالته هذه ـ التي تبنئ عن قوّة في الاستدلال، وتضلّع في مختلف العلوم، وتتبّع لمصادر شتّى، وقلم رصين ـ بحث قيّم عن الحروف المقطّعة التي كانت ولا تزال معترك الآراء[1] حتّى ذهب الكثير من المفسّرين أنّها من المتشابهات التي لا يعلمها إلّا الراسخون في العلم محمّد وآله، فمن جملة الأحاديث الواردة فيها ما رواه

---

١. ومن العجيب جدّاً أنّه لم يرد عن الرسول الكريم شيئاً في تفسيرها، وكأنّ الصحابة قد أذعنوا أنّها من الأسرار التي لا يعلمها إلّا الله ورسوله.

أبو لبيد المخزومي عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: يا أبا لبيد إنّ في حروف القرآن المقطعة لعلماً جمّاً ....

ونهج المؤلّف في هذه الرسالة قائم على أساس شرح هذا الحديث مع ذكر مقدّمات علمية لهذا الشرح، وقد تمّ تحقيقها بواسطة فضيلة الشيخ محمّد الكاظم المحمودي، وعلى أساس نسخة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي.

٢ ـ غرر الغرر ودرر الدرر لابن العتائقي الحلّي من المعاصرين للشهيد الأوّل، ينسب إلى العتائق إحدى قرى الحلّة المزيدية في العراق، وكان له إلمام بمختلف العلوم، وله مؤلّفات شتّى أكثرها مختصرات لكتب غيره ومنها هذا الكتاب مزيّنة ببعض الإضافات والتعليقات الموجزة، وقد تمّ تحقيقه بواسطة حجّة الإسلام الشيخ صاحب الملكوتي على نسختين للكتاب.

٣ ـ حاشية تفسير البيضاوي، تأليف أبي طالب الموسوي الميرفندرسكي من أعلام ق ١٢، وتفسير البيضاوي الشيرازي الشافعي (ـ ٦٨٥ أو ٦٩١ هـ) المسمّى بأنوار التنزيل من الكتب القيّمة، وهو كما قاله البيضاوي في مقدّمته: (المنطوي على فرائد فوائد ذوي الألباب، المشتمل على خلاصة أقوال أكابر الأئمّة، وصفوة آراء أعلام الأُمّة في تفسير القرآن وتحقيق معانيه ...) ولهذا السبب كان محطّ أنظار العلماء والمفسّرين ممّن أتى بعده من العامّة والخاصّة، حتّى بلغ عدد الشروح والتعاليق التي كتبت عليه إلى ٨٣ عدداً حسب بعض الإحصاءات.

ولكنّ حاشية الميرفندرسكي بل الأصحّ شرحه على هذا التفسير فيه مزايا عديدة ومن جملتها:

أ ـ أنّ المصنّف كانت عنده عدّة نسخ من تفسير البيضاوي فأشار إلى اختلاف النسخ وبذلك قدّم أدقّ وأكمل صورة للتفسير.

ب ـ المتابعة المكثّفة لعامّة الآراء ممّا جعل من هذا الكتاب وهو الذي لم يصل

إلينا منه سوى تفسير سورة الحمد و﴿ألم * ذلك الكتاب﴾ يبلغ هذا الحجم الكبير.

ج ـ أنّ المصنّف لم يكتفِ بالشرح بل تعدّاه إلى نقده وتطعيمه بمعتقدات الإمامية وذكر آرائه البديعة فيه ممّا جعله تفسيراً قيّماً برأسه.

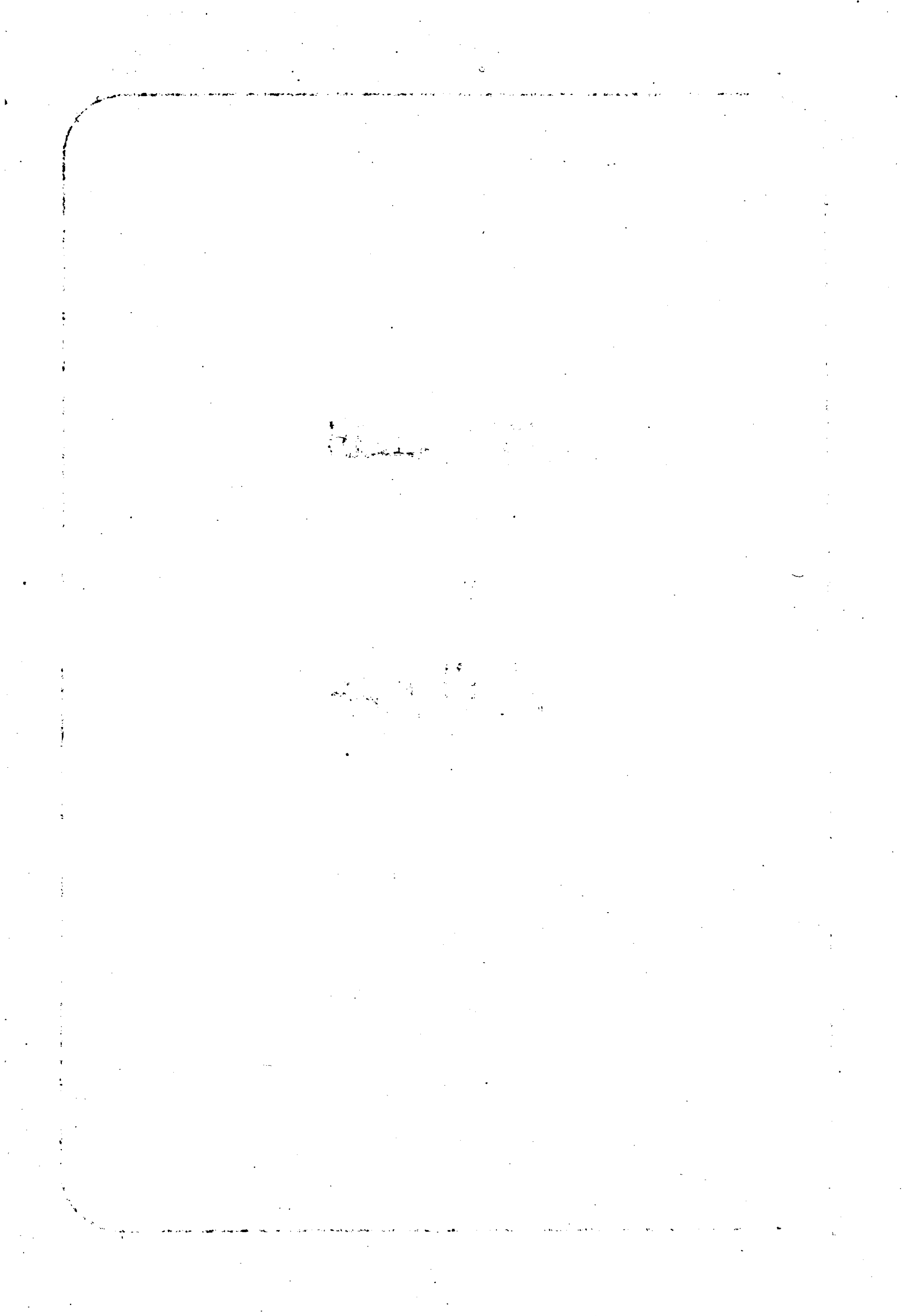
د ـ أنّه كتب بإشراف أُستاذه العلّامة حسين الخوانساري طالباً منه وكما ذكر في المقدّمة أن يشرّف كتابه بالنظر إليه سطراً سطراً، ممّا يثير الإعـجاب بسـبب هـذا التواضع أمام أُستاذه.

والكتاب قد حقّق بواسطة بعض المحقّقين، ثمّ أُحيل إلى فضيلة الشيخ مـحمّد الكاظم المحمودي فتابع أمر تحقيقه وأنجزه، هذا والحمد لله ربّ العالمين.

محمّد علي مهدوي‌راد

القسم الأوّل

علوم القرآن



العجالة
في مقطّعات القرآن

(شرح حديث أبي لبيد المخزومي)

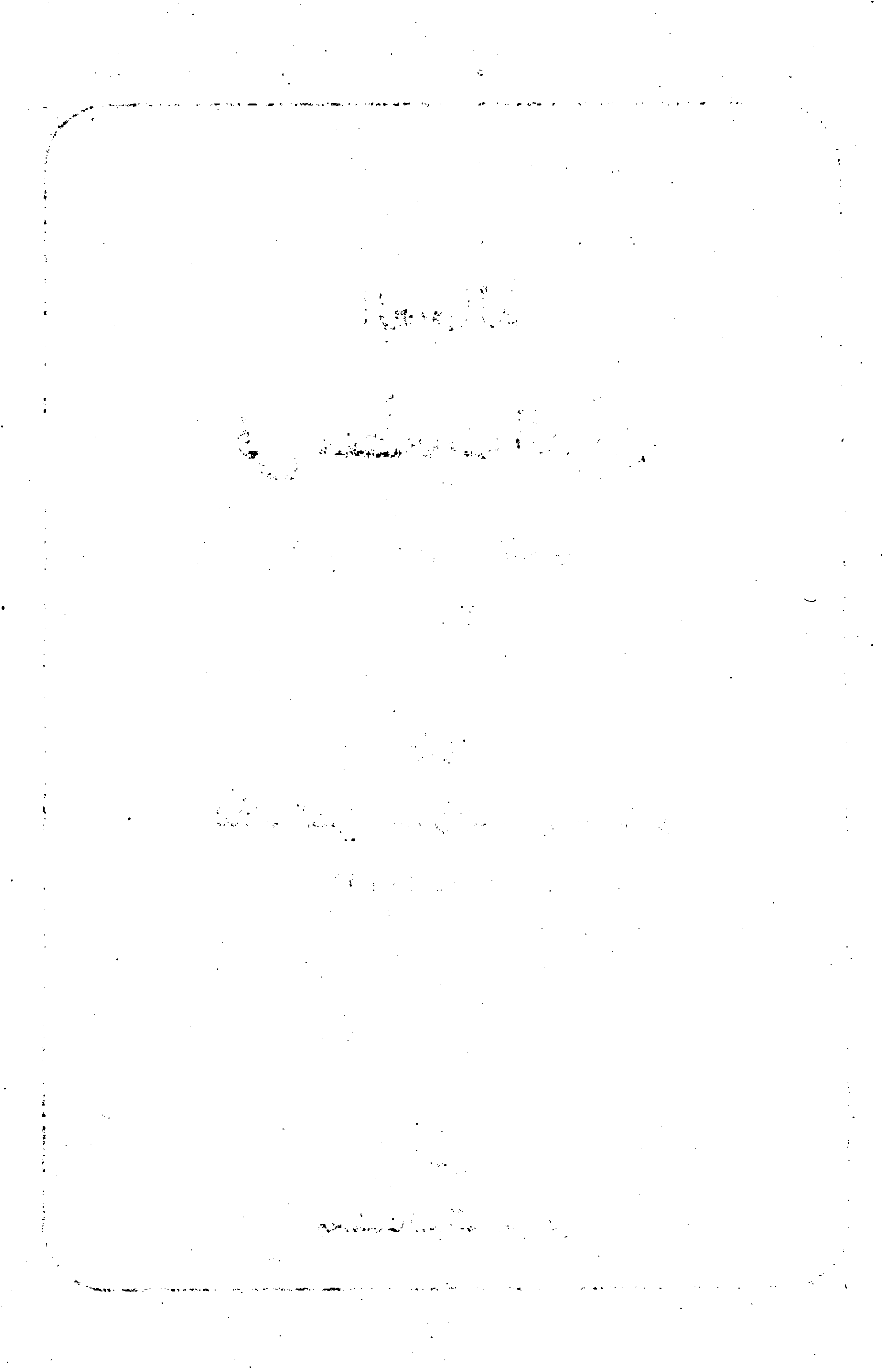
تأليف

العلّامة الشيخ سليمان البحراني الماحوزي

(١٠٧٥ ـ ١١٢١ هـ)

تحقيق

محمّدكاظم المحمودي



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى

وبعد فهذه مقدّمة وجيزة عن علم من أعلام الأُمة، وواحد من أفذاذها، ونادرة من نوادر الدهر، وولي من أولياء الله، ألا وهو الشيخ أبو الحسن شمس الدين سليمان بن عبد الله بن علي بن حسن بن أحمد بن يوسف بن عمّار الماحوزي البحراني، المنتمي إلى منطقة معطاءة من بلاد الإسلام، أرفدت البشرية بالكثير من شخصياتها، ودخلت في الإسلام طوعاً، وواصلت مسيرتها في التعاطي مع هذا الدين العظيم حتى بلغت أعماقه، وأكبّت على محبّة النبي ﷺ والمودّة في ذرّيّته والسائرين على نهجه بكلّ إخلاص، وبذلت كلّ غال ونفيس في هذا الطريق، حتى صار ذكر النبي وأهل بيته الأطهار من مميّزات أبناء هذه البلاد، غير آبهين بتعسّفات العثمانيين ولا الخوارج، ولم يتمكن الاستعمار الغربي وخاصة البريطاني بقضّه وقضيضه وحلفائه من قوميين وإرهابيين وعلمانيّين من إلفاتهم وتحريفهم عن مسيرتهم الظافرة رغم كل المجازر التي ارتكبوها، وما نقموا منهم إلّا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد.

المؤلّف

كتب من نفسه في نهاية رسالته في علماء البحرين: أنّه ولد في شهر رمضان من

السنة الخامسة والسبعين بعد الألف في ليلة النصف من شهر رمضان بطالع عطارد، وحفظت الكتاب الكريم ولي سبع سنين تقريباً وأشهر، وشرعت في كسب العلوم ولي عشر سنين، ولم أزل مشتغلاً بالتحصيل إلى هذا الآن، وهو العام التاسع والتسعون بعد الألف من الهجرة النبوية.

والمؤلّف بسبب نبوغه وجدّه في التحصيل بلغ القمة، وانتهت إليه الرئاسة في البحرين بعد السيد هاشم البحراني مع أنّه عند وفاته لم يتعدّ الخامسة والأربعين من عمره.

وفي لؤلؤة البحرين ص ٧: أصله من قرية «الخارجية» إحدى قرى «سترة»، الماحوزي مولداً ومسكناً، نسبة إلى الماحوز من قرى الدونج، ثمّ إنّه سكن بعد ذلك (بلاد) القديم وبها توفي، انتهت إليه رئاسة بلاد البحرين في وقته.

ثناء العلماء عليه

قال عنه الشيخ عبد الله البحراني كما في لؤلؤة البحرين ص ٨: كان أُعجوبة في الحفظ والدقة وسرعة الانتقال في الجواب والمناظرات وطلاقة اللسان، لم أر مثله قط، وكان ثقة في النقل ضابطاً، إماماً في عصره، وحيداً في دهره، أذعنت له جميع العلماء، وأقرّ بفضله جميع الحكماء، وكان جامعاً لجميع العلوم، علّامة في جميع الفنون، حسن التقرير، عجيب التحرير، خطيباً شاعراً مفوّهاً، وكان أيضاً في غاية الإنصاف، وكان أعظم علومه الحديث والرجال والتواريخ، منه أخذت الحديث، وتلمّذت عليه، وربّاني وقرّبني وآواني، واختصّني من بين أقراني.

وقال فيه الوحيد البهبهاني في تعليقته على منهج المقال ص ١٣: العالم العامل، والفاضل الكامل، المحقّق المدقّق، الفقيه النبيه، نادرة العصر والزمان، الشيخ سليمان.

وقال فيه الفقيه الكبير الشيخ يوسف البحراني (م / ١١٨٦) في لؤلؤة البحرين ٩: وكان شاعراً مجيداً، وله شعر كثير متفرّق في ظهور كتبه وفي المجاميع وكتابه أزهار الرياض، ومراثي على الحسين عليه‌السلام جيّدة، ولقد هممت في صغر سني بجمع أشعاره وترتيبها، وكتبت كثيراً منها، إلّا أنّه حالت الأقضية والأقدار بخراب بلادنا البحرين، بمجيء الخوارج إليها، وتردّدهم مراراً عليها حتى افتتحوها قهراً، وجرى ما جرى من الفساد، وتفرّق أهلها منها في أقطار كلّ بلاد. وكان مع ما هو عليه من الفضل في غاية الإنصاف وحسن الأوصاف والذلّة والورع والتقوى والمسكنة، ولم أر في العلماء مثله في ذلك، وكان يدرّس يوم الجمعة في المسجد بعد الصلاة في الصحيفة الكاملة السجادية، وحلقته مملوءة من الفضلاء المشار إليهم وغيرهم، وفي سائر الأيّام في بيته.

وقال الميرزا محمد الاسترابادي في منتهى المقال ص ١٠٥: مولانا العالم الربّاني، والمقدّس الصمداني، المعروف بالمحقّق البحراني، قدّس الله فسيح تربته، وأسكنه بحبوحة جنّته.

وقال السيّد الخوانساري في روضات الجنات ٤ / ٢١: المتبحّر الجليل، من أعاظم علماء الطائفة، وأجلّاء فقهائها، وحسب الدلالة على غاية فضيلة الرجل وامتيازه في القابلية والاستعداد وجودة القريحة... شهرته لديهم بالتماميّة مع قصر العمر.

وقال السيّد عبد الله الجزائري في الإجازة الكبيرة ص ٢٠٧ في ترجمة الشيخ عبد الله السماهيجي: يروي عن جماعة كثيرة من فضلاء البحرين وغيرهم، وأعظمهم شأناً الشيخ سليمان بن عبد الله، وقد أثنى عليه في مصنّفاته وإجازاته ثناءً بليغاً، ووصفه بغاية الوصف في الحفظ والذكاء وحسن التقرير، وسمعت والدي رحمه‌الله

يقول: ليس في بلاد العرب والعجم أفضل منه، وسئل يوماً أيّهما أفضل: الشريف أبو الحسن أو الشيخ سليمان؟ فقال: ... ولكن الذي بلغني من حاله بالاستفاضة والتسامح أنّه أشدّ ذكاء، وأدق نظراً، وأكثر استحضاراً لمدارك الأحكام الفقهية، وأكثر جواباً في المعضلات، مع غاية الرزانة والتحقيق. ولمّا بلغه وفاته... تألّم كثيراً وقال: ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدّها شيء إلى يوم الدين.

وقال الشيخ علي البلادي البحراني (م / ١٣٤٠) في كتابه أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين ص ١٥٠: علامة العلماء الأعلام، وحجة الإسلام، وشيخ المشايخ الكرام أُولي النقض والإبرام، المحقق المدقق العلامة الثاني أبو الحسن شمس الدين... مولده الماحوز، ثم إنه سكن (البلاد) القديم وبها توفي، وكان الأكثر إذا انتهت الرئاسة لأحد من العلماء من غير أهل البلاد القديم ينقله أهل البلاد إليها، لأنّها في ذلك الزمان هي عمدة البحرين، ومسكن الملوك والتجار والعلماء وذوي الأقدار... جمع أشعاره كلّها في ديوان مستقل تلميذه السيد علي آل شبانة بإشارته إليه كما ذكره ابنه السيد أحمد في تتمة الأمل... وقد اجتمع مع المولى المجلسي (م / ١١١٠) فأُعجب به وأجازه، وأرّخ وفاته بعض فضلاء عصره بقوله: كوّرت شمس الدين.

ثمّ ذكر بعض شعره نقلاً عن أزهار الرياض للمصنّف ثمّ قال: وله ﷺ أشعاراً كثيرة وقفنا عليها، وله إجازات لعلماء عصره عرباً وعجماً، تغمده الله برحمته وأسكنه...

وقال أيضاً في ترجمة السيد هاشم البحراني ص ١٣٩: ورأيت في بعض فوائد شيخنا العلّامة الشيخ سليمان الماحوزي قال: دخلت على شيخنا العلامة السيد هاشم التوبلي زائراً مع والدي ﷺ، فلمّا قمنا معه لنودّعه وصافحته لزم يدي

وعصرها وقال لي: لا تفتر عن الاشتغال [بالعلم]، فإنّ هذه البلاد عن قريب ستحتاج إليك.

ثمّ قال: قلت: وصدق ﷺ فإنّه بعد برهة قليلة توفي ذلك السيد، وانتقلت الرئاسة الدينية إليه، أفاض الله شآبيب رحمته ورضوانه عليه.

وقال فيه الشيخ مبارك الجارودي في مقدّمة رسالة علماء البحرين ص ٦٧: العلم العالم الكامل، الألمعي الفاضل الواصل، علّامة هذا العصر والزمان الشيخ طاهر.

وفاته

توفي في السابع من شهر رجب سنة ١١٢١ هـ عن أربع وأربعين سنة، ونقل جثمانه إلى قرية الدونج لكونه منها فدفن في مقبرة الشيخ ميثم بن المعلّى جدّ الشيخ ميثم البحراني صاحب شرح نهج البلاغة، كما في لؤلؤة البحرين ص ٨.

وأُسرة المصنف أُسرة علمية فلأخويه الحسن وعلي ترجمة في طبقات أعلام الشيعة وغيرها.

وأبوه عبد الله بن علي بن الحسن الستري البحراني مترجم في القرن ١١ من الطبقات ص ٣٥٣ وفيها: قرأ على عبد الرضا بن عبد الصمد الأوالي البحراني.

مشايخه في الدراسة والحديث

١. أحمد بن محمد بن يوسف الخطّي البحراني.
٢. جعفر بن علي بن سليمان البحراني القدمي.
٣. سليمان بن علي بن راشد الشاخوري (م / ١١٠١)، كما في اللؤلؤة ١٣،

والذريعة ١١ / ٢٩١ في عنوان الروضة البهية وأنه قرأ عليه الروضة في ١٠٩٣ وعليها إجازة أُستاذه له...

٤. سليمان بن علي بن أبي طبية البحراني.

٥. صالح بن عبد الكريم الكرزكاني البحراني.

٦. محمد بن أحمد بن ناصر البحراني.

٧. محمد بن ماجد الماحوزي البحراني المسعودي.

٨. محمد باقر المجلسي (م / ١١١٠) من مشايخ إجازته.

٩. السيد هاشم البحراني (م / ١١٠٧) أجازه في الحديث.

تلامذته والرواة عنه

١. أحمد بن إبراهيم بن أحمد الدرازي البحراني والد صاحب الحدائق وتلمّذ عليه وأُجيز منه في الثلاثاء ١٥ / شعبان / ١١١٩، كما في لؤلؤة البحرين ص ٩.

٢. أحمد بن سليمان بن علي بن أبي ظبية البحراني كما في الذريعة: ١٥ / ٢٩٥.

٣. أحمد بن عبد الله بن الحسن البلادي كما في اللؤلؤة ص ٩.

٤. حسن بن عبد الله الستري الماحوزي أخوه.

٥. حسين بن محمد بن جعفر الماحوزي البحراني، كما في اللؤلؤة ص ٩.

٦. عبد الله بن صالح السماهيجي البحراني (ـ ١١٣٥) كما في لؤلؤة البحرين ص ٨ و٩.

٧. عبد الله بن علوي.

٨. عبد الله بن علي بن أحمد البلادي، كما في اللؤلؤة ص ٩.

٩. عبد الله بن فرج القطيفي كما في الذريعة ١٧ / ١٤٨.

١٠. علي بن عبد الله بن عبد الصمد الأصبعي.

١١. علي بن الحاج محمد البحراني، إجازته على رسالته الصلاتية.

١٢. محمد بن سعيد بن محمد المقابي.

١٣. محمد بن يوسف الضبيري النعيمي البلادي.

١٤. محمد رفيع البيرمي اللاري أجازه سنة ١١١١.

١٥. مير محمد حسين الخاتوان آبادي.

١٦. الفقيه الكبير الشيخ يوسف بن أحمد البحراني (م / ١١٨٦) قال في اللؤلؤة ٩: وقد حضرت درسه، وقابلت في شرح اللمعة عنده، وقد رأيته وأنا ابن عشر سنين أو أقلّ، وقد كان والدي نزل في قرية البلاد بتكليف والده لملازمة التحصيل عند الشيخ المذكور.

وقال أيضاً الشيخ يوسف في اللؤلؤة بعد ذكر عدّة من تلامذته: وإلى هاؤلاء انتهت رئاسة البلاد بعده كلّ في وقته، وكان أشهر هاؤلاء والدي والمحدث الصالح [عبد الله بن صالح].

١٧. يوسف بن علي بن فرج المنوي البلادي.

١٨. يوسف بن محمّد علي العين داري، كما جاء في ختام النسخة من كتاب الأربعين ص ٤٨٣.

مؤلّفاته

وهي متنوعة في الفقه والكلام والأخلاق والحديث والرجال والمنطق والفلسفة والنحو والتاريخ، وقد ذكر (٤٤) منها في ترجمته لنفسه من كتابه علماء البحرين،

قال الشيخ الفقيه يوسف البحراني في اللؤلؤة ص ١٠ ـ ١٢: وله جملة من المصنّفات إلّا أن أكثرها رسائل، منها ما تم، ومنها ما لم يتم، ومنها ما لم يخرج عن المسودّة.

فيا حبّذا لو تنشر كلّها في مجموعة واحدة تحمل اسم موسوعة الماحوزي أو ما أشبهه، وإليك أسماء تأليفاته:

* آداب البحث: أدب البحث

١. آداب المناظرة، في الذريعة ١ / ٣٠: ١٥١: ذكرها تلميذه السماهيجي في إجازته الكبيرة للشيخ ناصر الجارودي.

٢. إجازته للشيخ أحمد بن إبراهيم الدرازي البحراني (م / ١١٣١) والد صاحب الحدائق، توجد نسخة منها بمكتبة مشهد الرضا، استنسخت عام ١٢٢٤ وتقع في ست صفحات، وفي الذريعة ١ / ١٩٧: ١٠٢١: متوسطة كتبها له بخطه على ظهر أربعين البهائي الموجود في كتب المولى محمّد علي الخوانساري وتاريخها خامس شعبان سنة ١١١٩ ذكر فيها تصانيفه.

٣. إجازته للشيخ عبد الله السماهيجي البحراني (م / ١١٣٥)، في الذريعة ١ / ١٩٧: ١٠٢٢: متوسطة فيها ذكر بعض تصانيفه كتبها له ببندر گنگ في شعبان سنة ١١٠٩.

٤. إجازته للشيخ علي بن محمد البحراني، في الذريعة ١ / ١٩٧: ١٠٢٣: رأيته بخطه على ظهر رسالة الصلاة التي ألّفها المجيز سنة ١١٠٣، مختصرة.

٥. إجازته للشيخ محمد رفيع البيرمي اللاري، في الذريعة ١ / ١٩٧: ١٠٢٤: مختصرة تاريخها سنة ١١١١، ذكر فيها جملة من تصانيفه، رأيتها بخطه على ظهر رسالته في الطهارة والصلاة، وفي ١١ / ١٩: رأيتها ضمن مجموعة من رسائله بخط تلميذه المقابي في كتب السيد خليفة الأحسائي.

٦. أجوبة مسائل، في وجوب الأصلح، وجواز نقل الحديث بـالمعنى، وأكـبر التوأمين أولهما خروجاً، وأفضلية التسبيح على القراءة، ووجوب غسـل الجـمعة، ومسألة في الاجتهاد، والرسالة المرآتية، والحوض، وفضل التـعليم عـلى حـضور الجنازة، وقراءة المأموم خلف الإمام، وشرح حديث (من صام رمضان)، والعدالة، وتخلّل الحدث الأصغر أثناء الغسل، ووجوب الذكر في سجدتي السهو، والتسبيح في الأخيرتين، واستبراء الأمة، وواضع علم النحو، والزواج من الجن، وهل الأصلح واجب عليه.

بعضها بقلم المؤلف سنة ١١١٦، وفي ١٤٣ صفحة، توجد نسخة منها في مكتبة السيد علوي الغريفي في البحرين، ولعلّ بعض الرسائل الآتية متحدة معها.

٧. أجوبة مسائل، توجد نسخة منها في مكتبة مشهد الرضا عليه السلام في ١٠٨ صفحة وقد استنسخت عام ١١٢٤.

٨. أجوبة مسائل، وهي رسالة توجد نسختها بخط المؤلف مع نقص في آخرها، في مركز إحياء التراث الإسلامي وتقع في ٨ صفحات.

٩. أجوبة مسائل الشيخ ناصر الخطّي الجارودي، فرغ منها سنة ١١٠٥ كما في أنوار البدرين، وفي الذريعة ٥ / ٢١٣: جوابات الشيخ ناصر، أكثر مسائلها فقهية، فرغ منه في ١١١٥.

١٠. الإحباط والتكفير، في الذريعة ١ / ٢٨٠: ١٤٦٨: مـختصر مـوجود فـي مجموعة من رسائله في خزانة المولى محمد علي الخوانساري في النجف.

١١. احتمال دخول ولد الزنا الجنة، رسالة في خمس صفحات توجد نسختها في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم.

١٢. أحكام الحيض، توجد نسختها في مكتبة الشيخ مـحمد صـالح العـريبي

البحراني وهي في ست صفحات، ولاحظ ما سيأتي بعنوان: مقالة في مضطربة الدم، فلا يبعد اتحادهما.

١٣. أحوال أجلاء الأصحاب، رسالة.

١٤. أدب البحث، رسالة مذكورة في علماء البحرين، وفي اللؤلؤة ١٢: آداب البحث، وفي الذريعة ١ / ١٤: ٦١: آداب البحث، نقلاً عن إجازة عبد الله السماهيجي.

١٥. الأدناس، رسالة مذكورة في علماء البحرين.

١٦. الأربعون حديثاً في الإمامة من طرق العامة، ذكره المصنف في علماء البحرين وفي إجازته لمحمد رفيع البيرمي وعبد الله السماهيجي، والشيخ يوسف في اللؤلؤة وقال: من أحسن مصنفاته، أهداه إلى الشاه سلطان حسين، وتم تأليفه عام ١١٠٦، وطبع عام ١٤١٧ هـ في قم وبتحقيق السيّد مهدي الرجائي في ٤٨٠ صفحة، انظر الذريعة ١ / ٤١٨، و٢٠ / ٢٣٨.

١٧. أزهار الرياض، خرج منه ثلاث مجلدات كما في علماء البحرين واللؤلؤة ٩ و١٠، ويوجد نسختان منه في البحرين، وهو كشكول علمي ذكر المؤلف أنه جمع فيه نفائس الفنون وعرائس العيون وطرائف اللطائف، وشرائف الطرائف، وانظر الذريعة ١ / ٥٣٤، و١١ / ٣١٩.

١٨. استحقاق المنتسب بالأُم إلى هاشم للخمس.

❋ الاستخارات: سيأتي باسم المنارات الظاهرة.

١٩. استقلال الأب بالولاية على البكر البالغ الرشيد في التزويج، وهي رسالة ذكرها البحراني في اللؤلؤة، وفي الذريعة ٢ / ٣٢: ١٢٦: الاستقلالية ذكرها الشيخ عبد الله السماهيجي في إجازته الكبيرة.

* أسرار الصلاة: سيأتي باسم الرسالة الغراء.

٢٠. الإشارات، في علم الكلام، مذكور في علماء البحرين، وفي الذريعة ٢ / ٩٥: ٣٨٠: ذكره في إجازته التي كتبها بخطه لمحمد رفيع البيرمي اللاري سنة ١١١١ وكذا في إجازته للسماهيجي.

٢١. إعراب ﴿تبارك الله أحسن الخالقين﴾، رسالة ذكرها صاحب اللؤلؤة، وذكرها السماهيجي في إجازته للشيخ ناصر الجارودي كما في الذريعة ٢ / ٢٣٤: ٩٢٩.

٢٢. إعلام الأنام بعلم الكلام، ويسمّى أيضاً إفهام الأفهام، رسالة توجد نسختها في مكتبة السيد علوي الغريفي في البحرين في خمس صفحات. وشرحها سبط المؤلف الشيخ حسين آل عصفور (م / ١٢١٦) وسمّاه: كشف اللثام في شرح إفهام الأفهام في عقائد دين الإسلام.

٢٣. أعلام الهدى في مسألة البدا، وتسمّى أيضاً أنوار الهدى، رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة، وفي إجازته للبيرمي عام ١١١١ كما في الذريعة ١ / ٢٤٢: ٩٥٩ ب.

٢٤. أفضلية التسبيح على الحمد في ثالثة الثلاثية وأخيرتي الرباعية، وهي رسالة مذكورة في اللؤلؤة ١١، وله رسالة في كيفية التسبيح في الأخيرتين وستأتي.

٢٥. إقامة الدليل في نصرة الحسن بن أبي عقيل في عدم نجاسة الماء القليل، ويسمّى أيضاً تفصيل الدليل في نصرة ابن أبي عقيل. مذكور في علماء البحرين واللؤلؤة، وفي الذريعة ١٥ / ٢٣٤: رسالة في عدم انفعال الماء القليل، نقلاً عن إجازة المصنف للسماهيجي.

٢٦. الإمامة. وهو غير كتابه الأربعون حديثاً في الإمامة.

٢٧. أوقات الصلوات، رسالة فرغ منها في سنة ١١٠٣، توجد نسختها في مكتبة حسينية كاشف الغطاء ضمن مجموعة رقم ٥٥ في النجف.

٢٨. إيضاح الغوامض في شرح رسالة الفرائض.

٢٩. إيقاظ الغافلين، وهي رسالة في الوعظ مذكورة في رسالة علماء البحرين واللؤلؤة، وفي الإجازة الكبيرة للسماهيجي.

٣٠. إيمان أبي طالب، رسالة.

٣١. البئر والبالوعة، وهو غير نفحة العبير، رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة، والذريعة نقلاً عن السماهيجي، وفي الذريعة أيضاً ١١ / ١٣٥ رسالة في التباعد بين البئر والبالوعة بخط تلميذه المقابي، رأيتها ضمن مجموعة عند الشيخ محمد جواد الجزائري تاريخها ١١٤٣.

٣٢. البداء، رسالة في جواب من سأله عنه. وتوجد نسخة من (رسالة في البداء) في مكتبة السيد محمد علي الروضاتي بإصبهان كتبت عام ١١٤٣، وأشار إلى هذه الرسالة في الرسالة التي بين يديك. وانظر أيضاً: (صوب الندى) وسيأتي، و(أعلام الهدى) وقد تقدم، وفي الذريعة ٥ / ١٨١: جواب السؤال عن البداء: موجود ضمن مجموعة رسائله في كتب الخوانساري.

٣٣. البرهان القاطع.

٣٤. بلغة المحدثين في علم الرجال، أتمها سنة ١١١٢، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين، وفي اللؤلؤة ١١: على حذو رسالة الوجيزة للمجلسي فيما يختاره من أحوال الرجال، وهي مطبوعة مع كتابه الآخر معراج أهل الكمال سنة ١٤١٢، ألفها بعد كتابه معراج الكمال، وشرحها الشيخ أحمد بن صالح آل طعان (ـ ١٣١٥) باسم زاد المجتهدين في شرح بلغة المحدّثين، توجد مخطوطتها في مكتبة السيد

المرعشي في قم وتقع في ثمانين صفحة، وفي الذريعة ٣ / ١٤٦: فرغ منه في ١٦ / ربيع الثاني / ١١٠٧ في قرية صهميكان من أعمال جهرم [ببلاد فارس] في المدرسة الشمسية، نسخة منها بخط الشيخ لطف الله البحراني سنة ١١٦٥، وأُخرى بخط السماهيجي في مكتبة السيد حسن الصدر وعليها حواش من المؤلف وذكر في آخره طريق روايته عن المجلسي عن أبيه عن البهائي عن أبيه عن الشهيد الثاني بالإجازة المفصلة منه.

٣٥. بيان علوم أهل البيت وأنواعها، وهي رسالة أشار إليها في الرسالة التي بين يديك.

٣٦. تحريم الارتماس على الصائم دون نقضه، وهي رسالة مذكورة في اللؤلؤة، وفي الذريعة ٦ / ٣٩٥: حرمة الارتماس للصائم وعدم تفطيره، ذكره تلميذه السماهيجي في إجازته وكذا البحراني في اللؤلؤة.

٣٧. تحريم تسمية الصاحب عجل الله فرجه، وهي رسالة مذكورة في اللؤلؤة، والذريعة نقلاً عن السماهيجي.

٣٨. تحقيق كون الوضع جزء من السجود، مذكورة في اللؤلؤة، وسيأتي: مناظرة في حقيقة السجود، والظاهر اتحادهما، وفي الذريعة ١٢ / ١٤٩: رسالة في السجود وبيان حقيقته، رأيتها في مكتبة الخوانساري، فرغ منها في ١١٠٥.

٣٩. ترجمة السيد ماجد البحراني، نسخة منها في مكتبة القديحي في القطيف في ثلاث صفحات كتبت سنة ١٢٦٣.

٤٠. ترجمة محمد بن علي الصدوق، رسالة.

٤١. ترجمة محمد بن علي بن ماجيلويه، رسالة.

٤٢. تزويج عمر لأُم كلثوم، في الذريعة ١١ / ١٤٦: سئل الماحوزي عنه فقال:

لنا في هذه المسألة رسالة شريفة فليرجع إليها، وأنكر أبو سهل النوبختي ذلك، وبالغ في الإنكار الشيخ المفيد وابن شهرآشوب في المناقب، يوجد السؤال ضمن مجموعة بخط تلميذ الماحوزي.

* التسامح في أدلة السنن، يأتي باسم سبب تساهل الأصحاب.

٤٣. تعريب رسالة فارسية في أربع مسائل كلامية في الرد على العامة كما في اللؤلؤة ١١، والذريعة ٤ / ١٠٤ عن السماهيجي.

٤٤. تعليقة على أربعين الشيخ البهائي.

٤٥. تعليقة على الاستبصار.

٤٦. تعيين ابن سنان في رواية الكر، رسالة في ست صفحات، توجد نسخة منها في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم كتبت سنة ١١٠٨.

* تفصيل الدليل: إقامة الدليل.

٤٧. تلخيص العقائد وتجريدها عن الزوائد، رتبها على مقدمة وخمسة فصول حسب أصول الدين، توجد نسخة منها في مكتبة السيد علوي الغريفي في ٣٣ صفحة.

٤٨. تعليقة على مباحث الإمامة من المواقف.

٤٩. تعليقة على مدارك الأحكام.

٥٠. تعليقة على وجيزة العلامة المجلسي.

٥١. تعيين محمد بن إسماعيل [في روايات الكافي]، رسالة في ١٠ صفحات فرغ منها سنة ١١٠٣، توجد نسخة منها في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم.

* تقليد الميت: سيأتي باسم جواز تقليد الميت.

٥٢. تنبيه النائم وإيقاظ الهائم، في ذكر الموت وفوائده، انظر الذريعة ٢٦ /

٢٣٧.

٥٣. التوحيد، في الذريعة ٤ / ٤٧٩: رسالة متوسطة، وقد شرحه الشيخ حسين العصفوري سبط المؤلف بكتاب سماه بالقول الشارح.

٥٤. التولّي عن الجائر، رسالة في جواب استفتاء، مذكورة في اللؤلؤة، وله رسالة أُخرى في جواز التولّي عن الجائر وستأتي، وفي الذريعة ٥ / ١٨٢: موجودة ضمن مجموعة رسائله في كتب الخوانساري في النجف.

٥٥. جموع الكثرة والقلّة حقيقة أم مجاز، توجد نسختها في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم في خمس صفحات.

٥٦. جواب السؤال عن أبوال الدواب وأرواثها، في الذريعة ٥ / ١٨١: ٧٩٨، قال المصنّف فيه: إني كتبت رسالة جيدة في نجاسة الأبوال في عنفوان الشباب قبل خمس عشرة سنة، ثم قال الطهراني: هذا الجواب مع الرسالة المذكورة رأيتهما في مكتبة الخوانساري في النجف. وسيأتي باسم نجاسة أبوال الدواب.

٥٧. جواز تحليل أحد الشريكين الأمة لصاحبه، في الذريعة ٥ / ٢٤٢: فرغ منه في جمادى الأُولى سنة ١١١٦.

٥٨. جواز التطيّب بالزباد، في الذريعة ٥ / ٢٤٢: رأيته ضمن مجموعة في مكتبة المولى الخوانساري في النجف، وأيضاً ١٢ / ١٤: رسالة في الزباد والتطيب به. وسيأتي.

٥٩. جواز تقليد الميت، وهي رسالة ذكرها البحراني في اللؤلؤة ١٢، وتوجد نسخة منها في مكتبة السيد محمد علي الروضاتي بإصبهان كتبت عام ١١٠٨، وفي الذريعة ٤ / ٣٩٢ باسم تقليد الميت: رأيته في مكتبة شيخ الشريعة الإصفهاني.

٦٠. جواز الحكومة الشرعية.

٦١. جواز خلوّ الزمان من الفقيه، وفي الذريعة ١٥ / ٢٣٧: رسالة في عدم خلوّ كل زمان عن المجتهد الجامع للشرائط، ولا يبعد اتحادهما، قال الطهراني: رأيتها في مكتبة شيخ الشريعة منضمة مع رسالته وجوب الجمعة، وتاريخ كتابتها سنة ١١٤٥.

٦٢. جواز الولاية عن الجائر، وهو غير جوابه على السؤال في هذا الموضوع والذي تقدم، انظر الذريعة ٥ / ٢٤٥: ١١٨٤.

٦٣. جوامع الكلم، في التوحيد وغيره، توجد منه نسخة في مركز إحياء التراث الإسلامي كتبت سنة ١١٠٨، وتقع في ٢٣ صفحة.

٦٤. جواهر البحرين في علماء البحرين.

وقد طبع أوله ويحتوي على ١٣ ترجمة من حرف الألف عام ١٤٠٤ بواسطة مكتبة السيد المرعشي في قم. منضمّاً إلى (فهرست آل بابويه) و(علماء البحرين) وكلاهما له، والظاهر أنّه كان قد خطط أن يكتب كتاباً موسعاً عن علماء البحرين فلم يتمه، أو أنّ الأقدار حالت دون وصول الكتاب إلينا.

٦٥. جواهر العقود في شرح حديث الركود، رسالة فرغ منها سنة ١١٠٠، وتوجد نسخة منها كتبت سنة ١١٠٨ في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم في ٢٦ صفحة.

٦٦. الجوهرة الفريدة في تلخيص العقيدة، بخط المؤلف ضمن مجموعة في مكتبة صاحب الذريعة بالنجف.

٦٧. حاشية تهذيب الأحكام، مذكورة في الذريعة ٤ / ٥٠٦، و٦ / ٥٠.

٦٨. حاشية رجال ابن داوود.

٦٩. حاشية مشرق الشمسين، في الذريعة ٦ / ٢٠١: أحال إليها في آخر رسالته في سهو النبي ﷺ.

٧٠. حذف الفاعل في نحو ما ضرب، وأكرم إلّا أنا، رسالة في خمس صفحات توجد نسخة منها في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم كتبت سنة ١١٠٨.

٧١. حرمة العصير العنبي والزبيبي والتمري، توجد ضمن مجموعة رسائله في مكتبة الخوانساري بالنجف كما في الذريعة ١٥ / ٢٧٦.

٧٢. حكم الحدث أثناء الغسل، رسالة مذكورة في اللؤلؤة.

٧٣. الحمدية، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة، وفي مكتبة الإمام الرضا بمشهد توجد رسالة باسم رسالة الحمد وتقع في خمس صفحات، وفي الذريعة ٧ / ٩٠: ذكره تلميذه السماهيجي [في إجازته]. وفي الشين [من الذريعة] شرح هذه الرسالة لوالد الشيخ يوسف البحراني.

٧٤. حواشي الاثني عشرية للشيخ حسن العاملي، مذكورة في علماء البحرين.

٧٥. حواشي تلخيص الأقوال، في الرجال، مذكورة في علماء البحرين.

٧٦. حواشي خلاصة الأقوال، في الرجال، ذكرها في علماء البحرين وفي الذريعة ٦ / ٨٢: الحاشية... ذكرها في إجازته للشيخ أحمد والد صاحب الحدائق وغيرها.

٧٧. حواشي شرح الدراية للشهيد الثاني، ذكرها في المعراج.

٧٨. حواشي معالم الأُصول، ذكرها في علماء البحرين.

٧٩. خواص يوم الجمعة، ذكر فيها ٢٠٦ خصوصية، وفرغ منه سنة ١١١٨، توجد ضمن مجموعة من رسائله عند الشيخ حسين القديحي كتبت سنة ١١٤٧.

٨٠. الدر النظيم في التوكل والرضا والتفويض والتسليم، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين.

٨١. دقائق الأسرار.

٨٢. ذخيرة يوم المحشر في بيان نسب عمر، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة، وتوجد منها نسخة كتبت سنة ١١٠٨ في ٣٣ صفحة في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم.

٨٣. ذريعة المؤمنين ووسيلة العارفين، في علم الكلام وأُصول الدين، رسالة فرغ منها المصنف عام ١١٠١، وتوجد نسخة منها كتبت سنة ١١٠٨ وتقع في خمس صفحات، في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم، وفي الذريعة ١٠ / ٣٢: ذكره المصنف في إجازته للبيرمي سنة ١١١١، وأحال إليه أيضاً في أجوبة بعض مسائله، رأيتها ضمن مجموعة في كتب السيد خليفة في النجف.

٨٤. الرؤية، رسالة ذكرها المصنف في المعراج.

٨٥. الرد على من استبعد بقاء المهدي عليه السلام، رسالة.

٨٦. رسالة الحج الصغرى، مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة.

٨٧. رسالة في الزباد والتطيّب به، ذكرها في جواب استفتاء وذكر فيها أنه كتب رسالة مستقلة في ذلك، فلاحظ ما تقدم بعنوان جواز التطيب بالزباد، في الذريعة ١٢ / ١٤: رأيتها بمكتبة الخوانساري.

٨٨. الرسالة الغراء في أسرار الصلاة، مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة، وتسمّى أيضاً بالغرّة أو الغراء، في الذريعة ١٦ / ٢٩: رأيته في خزانة المولى محمد علي الخوانساري بالنجف وعند السيد جعفر بحر العلوم.

٨٩. الرسالة الكبرى في مسائل الخلاف في الحج، مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة، وفي الذريعة ٢٢ / ٢٦٤: ٦٩٩٣: مناسك الحج مقصوراً فيها على المسائل الخلافية فيها، نسخة منه عند الشيخ محمد حسين الجندقي [الأعلمي] المهرجاني تاريخ كتابتها سنة ١١١١.

٩٠. سبب تساهل الأصحاب في أدلة السنن، وهي رسالة مذكورة في اللؤلؤة، ألفها عام ١١١٦، وتوجد نسخة باسم التسامح في أدلة السنن فـي مكـتبة السـيد علوي الغريفي بالبحرين في ثمان صفحات، وأُخرى في مكتبة مشهد الرضـا عليه السلام وتقع في عشر صفحات استنسخت عام ١٢٠٥، وفي الذريعة ٤ / ١٧٤: رأيت منه نسخة بخط تلميذه المجاز منه الشيخ أحمد الدرازي والد صاحب الحدائق ضمن مجموعة من رسائل المؤلف في مكتبة المولى محمد علي الخوانساري.

٩١. السبعة السيّارة.

٩٢. السرّ المكتوم في بيان حكم تعلم النجوم، وهي رسالة مذكورة في اللؤلؤة.

٩٣. السلافة البهية في الترجمة الميثمية، وهي رسالة مذكورة في اللـؤلؤة ١٢ والذريعة، وأوردها بتمامها البحراني في كشكوله عن خـط المـؤلف، وفـرغ مـنها المصنف سنة ١١٠٤.

٩٤. سوط صوب الندى في مسألة البدا، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين والذريعة، وفي اللؤلؤة: إنّها لم تتم.

٩٥. شرح الأحاديث المتفرقة، بخط تلميذه المقابي سنة ١١٤٥ كانت نسختها في مكتبة السيد عبد الله خليفة ثم بيعت.

٩٦. شرح الباب الحادي عشر، في الكلام، مذكور في اللؤلؤة والذريعة، وله نظم الباب الحادي عشر وسيأتي.

٩٧. شرح حديث (فُضلت على آدم بخصلتين)، رسالة توجد نسختها في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم، كتبت سنة ١١٠٨ في ثلاث صفحات.

٩٨. شرح حديث نية المؤمن خير من عمله، وهي رسالة مذكورة في اللـؤلؤة والذريعة.

٩٩. شرح خطبة الاستسقاء، وهي رسالة مذكورة في اللؤلؤة، وفي الذريعة ٧ / ١٩٧، و١٣ / ٢١٧.

١٠٠. شرح خطبة (أو ديباجة) القاموس، كما في الذريعة.

١٠١. شرح قول الصدوق في الفقيه باب غسل الجمعة، في الذريعة ١٤ / ٢٥: رأيته ضمن مجموعة من رسائله كتبت سنة ١١٦٥، و٢١ / ٢٧٦: ٥٠٣٩: رسالة في معنى: ويكفي الغسل للجمعة كما يكون للزواج الطراد في (من لا يحضره الفقيه) [نسخته] عند السيد جعفر بحر العلوم.

١٠٢. شرح كلمة لا إله إلّا الله، رسالة.

١٠٣. شرح المنطق، والأصل له أيضاً، وسيأتي.

١٠٤. شروق الأنوار.

١٠٥. الشفاء، كتاب في الحكمة النظرية كما في اللؤلؤة والذريعة، وفي بعض المصادر: الشافي.

١٠٦. الشمسية، رسالة في رد الشمس على علي عليه السلام، مذكورة في لؤلؤة البحرين ١٠، فرغ منها سنة ١١١٥، في ٣٠ صفحة، توجد نسختها في مكتبة مشهد الرضا عليه السلام.

١٠٧. الشهاب الثاقب في الردّ على النواصب.

١٠٨. شهادة الأعداء لسيد الأولياء.

١٠٩. الصلاة العملية، رسالة.

١١٠. الصلاتية، رسالة فرغ منها عام ١١٠٣ مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة، وشرحها تلميذه أحمد بن عبد الله البلادي كما في الذريعة ١٣ / ٢٨٦، و١٥ / ٥٦، كانت نسختها عند الشيخ عز الدين الجزائري في النجف.

١١١. الصومية، رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة.

١١٢. ضوء النهار، رسالة مذكورة في اللؤلؤة والذريعة.

١١٣. الطلاق البذلي، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين والذريعة.

١١٤. طلاق الغائب، وهي رسالة مذكورة في لؤلؤة البحرين ١٢، ألّفها عام ١١١٦، وتوجد منها ثلاث نسخ: الأُولى في مكتبة السيد علوي الغريفي في البحرين، والثانية في مكتبة مشهد الرضا عليه السلام وتقع في عشرين صفحة، والثالثة كانت في مكتبة الخوانساري في النجف ضمن مجموعة من رسائله بخط والد صاحب الحدائق.

١١٥. الطهارة والصلاة، كتبها المؤلف للبيرمي تلميذه عام ١١١١ والنسخة كانت عند الشيخ حسين القديحي في النجف.

١١٦. العجالة، في شرح حديث أبي لبيد المخزومي.

وهي هذه الرسالة التي بين يديك، هكذا سمّاها صاحب الذريعة، وتنمّ عن قوّته في الاستدلال، وتضلّعه في فنون شتى، ومصادره فيها: الأربعون لأسعد الإربلي، والآثار الباقية للبيروني، وأمالي الصدوق، وأمالي المرتضى، وتاريخ ابن خلّكان ويعني به الوفيات، والتأويلات للسيد المرتضى ولعله يقصد الأمالي، والتفسير للعياشي، والتوحيد للصدوق، ورسالة الراوندي في إثبات صحة أحاديثنا، والرسالة اللدنية للغزالي، والشباب والمشيب للمرزباني، وشرح كليات القانون للشيرازي، وعيون أخبار الرضا للصدوق، والغيبة للطوسي، والفتوحات المكية لابن عربي، والفصول المهمّة لابن الصباغ المالكي، والكافي للكليني، والكشاف للزمخشري، وكشف المحجة لابن طاووس، وكمال الدين للصدوق، والمسك العتيق لعبد الرحمان الإربلي، ونوادر المعجزات للراوندي وهو ذيل الخرائج ومطبوع معه،

والوافي للفيض الكاشاني دون أن يذكر اسمه، ويتيمة العصر لعبد القادر الميمي.

هذا وأشار فيه إلى كتابه الأربعين ورسالته في الغيبة.

وقد كتب هذه الرسالة باستدعاء حاكم البحرين محمد سلطان حوالي عام ١١٠٠ حيث يشير في المقدمة الثانية إلى المحدّث المجلسي (م / ١١١٠) ﷺ ويدعو له بتخليد أيّامه، على أنّه لم يصرّح باسمه.

وأشار في رسالته هذه إلى كتابه الأربعين، ورسالته في الغيبة، ورسالته المعمولة في البداء كما في المقدمة الأُولى، ورسالته في بيان علوم أهل البيت عليهم السلام وأنواعها كما في المقدمة الرابعة، ويستشهد بالأشعار الفارسية فيها ممّا يعني تضلّعه في الأدب الفارسي.

وفي الذريعة ١٥ / ٢٢١ كانت نسخة عصر المصنف بخط الشيخ عبد الرزاق المقابي سنة ١١١٥ عند الشيخ علي القمي في النجف.

وأما النسخة المعتمدة عندنا في التحقيق فهي نسخة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، وتقع في ٢٥ صفحة وجاء في خاتمتها أنها كتبت سنة ١٣٠٩ [ظ] وتسمية الكتاب حسب نقل الذريعة عن النسخة الأُولى، وأما نسخة المجلس فهي عارية عن الاسم.

وسيأتي في تأليفاته: مقطعات القرآن، توجد نسختها عند سماحة السيد محمد علي الروضاتي بإصبهان، كتبها أحمد بن محمد بن علي بن حسين عام ١١٠٨ في حياة المصنف، مع نقص في أوّلها بمقدار ست صفحات تقريباً وتقع في ٢٩ صفحة، ولعل سقوط أوله أدّى إلى اختراع اسم مطابق لمضمونه، ونحن جمعنا في التسمية بين النسختين نسخة الذريعة ونسخة السيد الروضاتي أعزّه الله.

١١٧. العدالة، رسالة في العدالة.

١١٨. عدم جواز السهو على النبي ﷺ، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين، وفي الذريعة: ١٢ / ٢٦٧ باسم رسالة في سهو النبي ﷺ والنسخة بخط والد صاحب الحدائق كتبها سنة ١١١٩ ضمن مجموعة.

١١٩. العشرة الكاملة، وتشتمل على مقدمة وعشرة فصول وخاتمة في الاجتهاد والتقليد، فرغ منها سنة ١١١٤، وهي مذكورة في علماء البحرين، وذكرها الشيخ يوسف في اللؤلؤة: ١٠، توجد نسخة منها في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران وتقع في ٢٧١ صفحة، وفي الذريعة ١٥ / ٢٦٥: موجود في خزانة الشيخ محمد صالح القطيفي وخزانة الصدر ومكتبة شيخ الشريعة ومكتبة السيد رضا الخليلي، والشيخ حسين القديحي البحراني، وعلى نسخة القديحي المكتوبة سنة ١١١٨ حواشي للمؤلف، ومصدّرة باسم مقرب السلطان محمد إبراهيم خان.

١٢٠. علم المناظرة، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة.

١٢١. علماء البحرين، وطبع منضماً لكتابيه الآخرين فهرست آل بابويه عام ١٤٠٤ في قم بواسطة مكتبة السيد المرعشي وبتحقيق السيد أحمد الحسيني الإشكوري، وقد كتبه المصنف استجابة لرغبة البحّاثة الرجالي العالم الميرزا المولى عبد الله التبريزي الأفندي صاحب رياض العلماء عند ما زار جزيرة أوال (البحرين)، وذكر فيه ٣٢ ترجمة من علماء البحرين وختمه بترجمة لنفسه، وانظر الذريعة ٣ / ٢٦٦ باسم تاريخ علماء البحرين.

١٢٢. غاية الطالب في إثبات الوصية لعلي بن أبي طالب.

* الغرّاء في أسرار الصلاة، تقدم ذكرها باسم الرسالة الغرّاء.

١٢٣. الغيبة، رسالة أشار إليها في هذا الكتاب، وأنّه بسط القول فيها عن كلام المنجمين والأطباء في طول العمر.

١٢٤. الفجر الصادق، رسالة في جوابات بعض المسائل بخط تلميذه المقابي.

١٢٥. الفرق بين الجملتين وهما: أي عبيدي ضربك فهو حرّ، وأي عبيدي ضربته فهو حر، في الذريعة ١٦ / ١٧٥: رأيت النسخة بخط الشيخ إسماعيل بن حسن آل عبد الجبار عند السيد محمد تقي الكازروني البوشهري.

١٢٦. فصل الخطاب وكنه الصواب في نجاسة أهل الكتاب والنصّاب، وهي رسالة لم يتمّ تأليفها، ومذكورة في اللؤلؤة باسم: فصل الخطاب في كفر أهل الكتاب والنصّاب، وتوجد نسخة منها في مكتبة السيد محمد علي الروضاتي بإصبهان كتبت سنة ١١٤٣ مع نقص في آخرها، ونسخة أُخرى في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم كتبت سنة ١١٠٨ في تسع صفحات.

١٢٧. فضائح بني أُميّة، رسالة.

١٢٨. فلق الإصباح (أو الصباح) في شرح مفتاح الفلاح.

قال المصنف عنه في رسالة علماء البحرين: لم يتم بعد، وذكره البحراني في اللؤلؤة: ١٢ والطهراني في الذريعة.

١٢٩. فهرست آل بابويه.

طبع مع كتابين آخرين له عام ١٤٠٤ في مجلد واحد كما تقدم، ترجم فيه لأُسرة علمية عريقة لعبت دوراً ريادياً في الحركة الثقافية في الري وقم من القرن الرابع وحتى السادس الهجري ذكر منهم ما يقرب من عشرين شخصاً، وفرغ منه سنة ١١١٧، وهي رسالة ذكرها في علماء البحرين.

١٣٠. فوائد أُصولية، فرغ منها سنة ١١٠٠، وهي رسالة صغيرة توجد نسخة منها في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم.

١٣١. الفوائد الحسان في أخبار صاحب الزمان عليه السلام.

١٣٢. الفوائد السرية في شرح الاثني عشرية للبهائي، وهو كتاب مذكور في علماء البحرين، وفي اللؤلؤة: لم يكمل، وفي الذريعة ١٦ / ٣٤٢: يوجد ضمن مجموعة دونها تلميذه المقابي من كتب السيد خليفة عند الشيخ جواد الجزائري.

١٣٣. الفوائد النجفية، مذكور في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة.

١٣٤. القرعة، وهي رسالة ورد ذكرها في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة.

١٣٥. قوت الأحياء في تلخيص الإحياء للغزالي، مذكور في الذريعة.

١٣٦. كشف القناع عن حجية الإجماع، مذكور في الذريعة.

١٣٧. كيفية التسبيح في الأخيرتين، رسالة مذكورة في الذريعة ١٨ / ١٩٢ قائلاً: رأيتها ضمن مجموعة بخط تلميذه المقابي سنة ١١٤٤ عند الشيخ جواد الجزائري [في النجف].

١٣٨. اللؤلؤ الثمين في شرح آداب المتعلّمين، مذكور في الذريعة وأنّ المصنف أحال إليه مكرراً في مجموعته الموجودة عند صاحب الذريعة.

١٣٩. مجمع المناقب.

١٤٠. مجموعة الماحوزي، في الذريعة ٢٠ / ١١٦: في مجلّدين بقلمه الشريف، وهما غير كشكوله الموسوم برياض الأزهار (بل أزهار الرياض) والنسخة عندي.

١٤١. مجموعة رسائل الماحوزي، دوّنها تلميذه محمد بن سعيد المقابي... وهي موجودة في مكتبة الشيخ جواد الجزائري [بالنجف]، ومكتبة المولى محمد علي الخوانساري [في النجف] كما في الذريعة ٢٠ / ١١٦.

١٤٢. مخايل الإعجاز في المعميات والألغاز، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة.

* مدارج اليقين: تقدم باسم الأربعين.

١٤٣. مسائل فقهية، في الذريعة ٢٠ / ٣٦٢: رأيتها في مكتبة الخوانساري [بالنجف].

* المسألة المازنية: النكت السنية.

١٤٤. معراج أهل الكمال إلى معرفة الرجال، مذكور في علماء البحرين واللؤلؤة، وطبع عام ١٤١٢ في قم، وتوجد نسخة منه في مكتبة السيد الحكيم في النجف.

١٤٥. مقالة في الاكتفاء بالمعرفة الحاصلة من التقليد في الإيمان من دون إقامة البراهين والأقيسة المقررة في علم الميزان، في الذريعة ٢١ / ٣٩٧: رأيتها منضمة إلى آخر كتاب الدروس عند الحاج السيد أبي القاسم الإصفهاني في النجف.

١٤٦. مقالة في مضطربة الدم، شرح لكلام العلّامة في الإرشاد، وهي رسالة ضمن مجموعة كتبها المقابي تلميذ المصنف سنة ١١٤٤، والمجموعة في كتب السيد خليفة.

وتقدم أحكام الحيض فلا يبعد اتحادهما.

١٤٧. مقدّمة الواجب، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة.

* مقطعات القرآن، رسالة في ٢٩ صفحة توجد نسختها في مكتبة سماحة السيد محمد علي الروضاتي بإصبهان مع نقص في أولها، وهي متحدة مع هذا الكتاب، فلاحظ ما قدمناه في عنوان العجالة، ولعل السبب في اختلاف الاسم هو نقص أول النسخة وهي بخط أحمد بن محمد بن علي بن الحسين بتاريخ ١١٠٨ هـ في حياة المؤلف.

١٤٨. معنى الشيعة، في الذريعة ٢١ / ٢٧٥: رسالة أحال إليها في جوابات بعض مسائله.

١٤٩. المنارات الظاهرة في الاستخارات المأثورة عن العترة الطاهرة، فرغ من

تأليفها عام ١١٠٣، وذكرت بعنوان الاستخارات في علماء البحرين، وبعنوان الاستخارة في اللؤلؤة، توجد نسخة منها بمكتبة مشهد الرضا عليه السلام في ٦٧ صفحة، وأُخرى في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم، وتقع في ٣١ صفحة كتبت سنة ١١٠٨، وللمصنف أيضاً النفحة العنبرية في الاستخارة بالقرعة الشرعية، ولعل المذكور في اللؤلؤة هو هذا، وفي الذريعة ٢٢ / ٢٤٤: ٦٨٨٧: نسخة منها عند السيد محمد الجزائري.

١٥٠. مناسك الحج، رسالة مختصرة كتبها بالتماس السيد أحمد الجدحفصي البحراني كما في اللؤلؤة ١٠ والذريعة.

١٥١. مناسك الحج، الكبير، وهو غير السالف، ومذكور في الذريعة.

١٥٢. مناظرة في حقيقة السجود، فرغ منها سنة ١١٠٥، وتوجد منها نسخة كتبت سنة ١١٠٨ في ١١ صفحة، في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم.

١٥٣. المنطق، رسالة له، وشرحها بنفسه كما تقدم، مذكوران في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة.

١٥٤. منظومة في علم الكلام، وسيأتي نظم الباب الحادي عشر، ولعلهما متحدان.

١٥٥. ناظمة الشتات فيما يستحب تأخيره من أوائل الأوقات، رسالة فرغ منها سنة ١١٠٣، ومذكورة في علماء البحرين والذريعة، وقال عنها البحراني في اللؤلؤة: إنها جيدة، توجد نسخة منها في مكتبة مركز إحياء التراث في قم مستنسخة سنة ١١٠٨ في ٢٩ صفحة، وأُخرى بخط حسين القطيفي بتاريخ ١١٤٧ في مكتبة القديحي، وثالثة في مكتبة الشيخ علي كاشف الغطاء، ورابعة في مكتبة شيخ الشريعة الإصفهاني بخط المقابي سنة ١١٤٤.

١٥٦. نتيجة النظر ويتيمة بحر السفر، في شرح حديث من صام شهر رمضان

وأتبعه بست من شوال، رسالة ألفها عام ١١٠٠، وتوجد نسخة منها في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم وتقع في ٦ صفحات كتبت سنة ١١٠٨.

١٥٧. نجاسة أبوال الدواب الثلاثة، وهي رسالة مذكورة في اللؤلؤة، وفي الذريعة ٥ / ١٨١: جواب السؤال عن أبوال الدواب وأرواثها، و٢٤ / ٦٤: ٣١٧: رسالة في نجاسة أبوال الدواب الثلاثة: الخيل والبغال والحمير، رأيتها في مكتبة الخوانساري [بالنجف].

١٥٨. النحو، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة.

١٥٩. نزح الكرّ للدابة، رسالة في ١٣ صفحة، توجد منها نسخة كتبت سنة ١١٠٨ في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم.

١٦٠. نظم الباب الحادي عشر، وتقدّم: منظومة في علم الكلام، ولعلّهما متحدان، وفي الذريعة ١ / ٤٩٣: ٢٤٣٠: أُرجوزة في الكلام، ذكر في إجازته لمحمد رفيع البيرمي أنّها نظم الباب الحادي عشر.

١٦١. نفحة العبير في حكم البير، فرغ منها المؤلف عام ١٠٩٩، وهي مذكورة في علماء البحرين، وفي اللؤلؤة ١٠: في طهارة البير، توجد نسخة منها في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم، وتقع في ثمانين صفحة.

١٦٢. النفحة العنبرية في الاستخارة بالقرعة الشرعية، فرغ منها عام ١١٠٤، توجد منها نسخة كتبت سنة ١١٠٨ في ١٥ صفحة في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم.

١٦٣. النكت البديعة في فرق الشيعة، رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة والذريعة فرغ منه سنة ١١٠٤، وتوجد نسخة منها في مركز إحياء التراث الإسلامي كتبت سنة ١١٠٨.

١٦٤. النكت السنيّة في المسائل المازنية، في النحو. نسخة منه في مكتبة السيد محمد الجزائري في الأهواز.

١٦٥. هداية القاصدين إلى عقائد الدين، أو إلى أُصول الدين وهو كتاب مذكور في اللؤلؤة والذريعة، توجد نسخة منه بخط المؤلف ضمن مجموعة رسائله في مكتبة صاحب الذريعة.

١٦٦. واجبات الصلاة وما لا بد منه فيها، رسالة أتمها سنة ١١٠٨. وتوجد نسخة منها في مكتبة السيد حسين العوامي في القطيف، وأُخرى في مكتبة السيّد علوي الغريفي في البحرين في ١١٣ صفحة.

١٦٧. وجوب الذكر في سجدتي السهو، رسالة في ثلاث صفحات، كتبت سنة ١١٠٨، توجد نسخة منها في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم، وانظر الذريعة ١٢ / ١٤٧، و٢٥ / ٣٣ وأشار إلى بعض نسخه.

١٦٨. وجوب صلاة الجمعة، رسالة ذكرها في علماء البحرين ووصفها بأنّها مليحة، وفي الذريعة ١٥ / ٧٢ أنه رأى نسختها في مكتبة شيخ الشريعة.

١٦٩. وجوب غسل الجمعة، وهي رسالة مذكورة في علماء البحرين واللؤلؤة، توجد نسخة منها في مكتبة السيد محمد علي الروضاتي بإصبهان كتبت سنة ١١٤٣، وأُخرى في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم كتبت سنة ١١٠٨ في أربع صفحات، وثالثة في مكتبة الشيخ حسين القديحي مكتوبة سنة ١١٤٧ كما في الذريعة ١٦ / ٥٥.

١٧٠. وجوب غسل الجنابة وغيرها من الطهارات لغيرها، رسالة ألفها عام ١١٠٥، مذكورة في علماء البحرين، واللؤلؤة، توجد نسختها في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم بخط المؤلف، وتقع في ٢١ صفحة باسم: غسل الجنابة ونحو

الوجوب، ونسخة أُخرى كتبت سنة ١١٤٢ في مكتبة الخوانساري بالنجف كما في الذريعة ١٦ / ٥٥، و٢٥ / ٣٤: ١٦٥.

١٧١. وجوب القنوت، رسالة.

١٧٢. وجود الكلّي الطبيعي، رسالة توجد ضمن مجموعة من رسائله بخط تلميذه المقابي كما في الذريعة ٢٥ / ٣٨.

١٧٣. وضع الرأس جزء من السجود، رسالة مذكورة في الذريعة ٢٥ / ١١٠.

١٧٤. وظائف الصلاة القلبية، فرغ منه سنة ١١١٤، ويقع في ٤٥ صفحة، توجد نسخة منها في مكتبة مشهد الرضا عليه السلام.

١٧٥. اليواقيت في لعن الطواغيت.

وله رسالة في الأُصول توجد في مكتبة السيد محمد علي الروضاتي بإصبهان مفقودة أولها وتاريخ كتابتها سنة ١١٤٣.

ولعل بعض ما ذكرنا متحد مع بعضها الآخر، ونأمل من الله تعالى أن يوفق أهل الخير لنشر كافة آثاره وآثار أمثاله ممّن نذروا أنفسهم لله تعالى وخدمة الأُمّة، والحمد لله أوّلاً وآخراً.

محمد الكاظم

الخميس ٨ / جمادى الآخرة / ١٤٣٢ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدّمة المؤلّف]

أمّا بعد ـ حمد الله على سوابغ آلائه، وفواضل نعمائه، والصلاة على أشرف أنبيائه وأكمل أوليائه، محمّد المصطفى وخلفائه، خصوصاً باب مدينة علمه وحامل لوائه ـ فيقول العبد الفقير إلى اللطف السبحاني، سليمان بن عبد الله البحراني، بصّره الله سبحانه بعيوب نفسه، وجعل يومه خيراً من أمسه، ووفّقه لصرف بقيّة العمر التي لا ثمر لها في استدراك ما فات، وإنفاق تلك البضاعة القليلة في تحصيل الخيرات:

قد جرى في المجلس السامي، والمقام العالي، مجلس الجناب الأفخم، والدستور الأقوم، محمود الخصال والشيم، ممدوح العزائم والهمم، ذي الشوكة القاهرة، والأخلاق الطاهرة، والكمالات الباطنة والظاهرة، والشكيمة الدامغة الباهرة، ملقى عصى الآمال، ومحطّ رحال أرباب الكمال، ذي الفضل والإفضال والامتنان، حاكم دار المؤمنين البحرين محمّد سلطان، لا زالت مقرطة بذكر معاليه المسامع، ومرتاحة[1] بنشر مساعيه النوادي والمجامع، ولا زال مجلسه العالي مهبّ شيم الفضل والإفضال، ومطلع أنوار القبول والإقبال، ما قامت أنواع الأعراض بجنس الجواهر، وربّت نتايج الكون أمّهات العناصر، ولا زالت همّته العالية على اكتساب أسباب السعادات موقوفة، وعنايته السامية إلى اقتناء الكمالات وتحصيل الخيرات مصروفة.

---

١. ن: ومتارحه.

حديث[١] أبي لبيد المخزومي الوارد في مقطعات القرآن، وأنّ كلّ حرف منها ينقضي يكون معه قائم من بني هاشم، وفيه تاريخ قيام قائم أهل البيت عليهم السلام على وجه معضل[٢] غير منصرح المرام، معصوصب على سائر الأفهام، فأشار إليّ دام مجده أن أكتب ما يسنح للنظر القاصر في توجيهه وتعليله، وأرسم ما يلوح للفكر الفاتر في إيضاحه وتفصيله، فامتثلت أمره المطاع، لا زال محفوفاً بالامتثال والاتّباع، ورسمت هذه العجالة على ضيق المجال وتشتت البال، وقصور البضاعة في هذه الصناعة، وكثرة العوائق المنافية للاستطاعة.

فأقول وبالله أستعين: الحديث المذكور هو ما رواه الشيخ الجليل والثقة النبيل أبو النضر محمّد بن مسعود العيّاشي السمرقندي في تفسيره المشهور عن أبي لبيد المخزومي عن الإمام أبي جعفر محمّد بن علي الباقر عليه السلام بعد بيانه ملك بني العبّاس قال: يا أبا لبيد إنّ في حروف القرآن المقطعة لعلماً جمّاً، إنّ الله تعالى أنزل ﴿ألم * ذلك الكتاب﴾[٣] فقام محمّد صلى الله عليه وآله حتّى ظهر نوره وثبتت كلمته، وولد [يوم ولد] وقد مضى من الألف السابع مئة سنة وثلاث سنين، ثمّ قال: وتبيانه في كتاب الله العزيز[٤] في الحروف المقطّعة إذا عددتها من غير تكرار، وليس من حروف مقطّعة حرف ينقضي إلّا وقد قام قائم[٥] من بني هاشم عند انقضائه، ثمّ قال: الألف واحد واللام ثلاثون والميم أربعون والصاد تسعون، فذلك مئة وإحد[ى] وستّون، ثمّ كان بدء

---

١. مفعول (جرى) المتقدّم.

٢. ن: مفصل. وكتب فوقه: معضل. ظ.

٣. البقرة (٢): ١ ـ ٢.

٤. لفظة (العزيز) لم ترد في المصدر ولا في نقل البحار عنه.

٥. في المصدر: ينقضي أيّامه إلّا وقائم.

خروج الحسين بن علي عليه السلام ﴿ألم * الله﴾[١]، فلمّا بلغت مدّته قام قائم ولد العبّاس عند ﴿المص﴾[٢]، ويقوم قائمنا عند انقضائها بـ﴿الر﴾[٣].

[المقدّمات التمهيديّة]

ولابدّ قبل الشروع في بيانه من تمهيد مقدّمات ليسهل بها كشف نقاب الإبهام عن وجه المرام من كلام الإمام الذي هو إمام الكلام.

المقدّمة الأُولى [في البداء]

المعروف المروي أنّه لا بداء في إخباراتهم الجزمية البيّنة الغير الموقوفة، لأدائه إلى رفع الوثوق بأخبارهم عليهم السلام، وتسارع التهمة وتصاريف الظنون إليهم.

فيما لا يمكن فيه البداء وما يمكن[٤]

قال الشيخ أبو جعفر الطوسي عطّر الله مرقده في كتاب الغيبة: لا يجوز البداء في الأخبار التي لا يجوز التغيير في مخبراتها، كالإخبار عن صفات الله عزّ شأنه، أو عن الكائنات فيما مضى، وكالإخبار بأنّه تعالى يثيب المؤمنين، وفي الأخبار المنبئة عن الحوادث المستقبلة الواردة على وجه يعلم أنّ مخبرها لا تتغيّير، وإنّما يقع البداء فيما يجوز تغيره في نفسه لتغيّر المصلحة عند تغيّر شرطه كالإخبار عن الحوادث

١. آل عمران (٣): ١ ـ ٢.
٢. الأعراف (٧): ١.
٣. يونس (١٠): ١، وبعده في المصدر: فافهم ذلك وعه واكتمه. تفسير العيّاشي ٢ / ١٣٦: ١٥٤٥.
٤. جملة: (فيما لا يمكن فيه البداء وما يمكن) كان بهامش النسخة.

المستقبلة الواردة على غير الوجه المذكور[١]. انتهى كلامه زيد إكرامه.

وروى ثقة الإسلام أبو جعفر الكليني عطر الله مرقده في الكافي في باب البداء عن الفضيل بن يسار في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال: العلم علمان، فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه، وعلم علّمه ملائكته ورسله، وما علّمه ملائكته ورسله فإنّه سيكون، ولا يكذب نفسه وملائكته ورسله، وعلم عنده مخزون يقدّم منه ما يشاء ويؤخّر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء[٢].

وهذا كما ترى يدلّ على عدم وقوع البداء في العلم الذي علّمه ملائكته ورسله، والظاهر المراد به ما علّمهم إيّاه للتبليغ والإرسال لا مطلق ما علّموه، بشهادة التعليل، فما علّمهم للتبليغ لا بداء فيه، ولا يدخله التغيير، لأنّه ينجر إلى تكذيب المخبر به، والحكيم عزّ شأنه لا يفعل ما ينقض غرضه، وينجرّ إلى تكذيب ملائكته ورسله وتكذيب نفسه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وقال بعض المحقّقين رحمه الله في توجيه الخبر: إنّما كان كذلك لأنّ صور الكائنات منتقشة في أُمّ الكتاب المسمّى باللوح المحفوظ تارة وهو العالم العقلي والخلق الأوّل، وفي كتاب المحو والإثبات أُخرى وهو العالم النفسي والخلق الثاني، وأكثر اطّلاع الأنبياء والرسل عليهم السلام على الأوّل وهو محفوظ من المحو والإثبات وحكمه محتوم، بخلاف الثاني فإنّه موقوف[٣] انتهى.

وهو بناءً على طريقته في تحقيق البداء، وغير هذا الطريق أقرب.

١. الغيبة: ٤٣١ والنقل بالمعنى.

٢. الكافي ١ / ١٤٧. ونحوه في التوحيد: ٤٤٥.

٣. الوافي للفيض الكاشاني ١ / ٥١٢.

وأمّا[1] ما يدلّ على وقوع البداء في نحو ذلك كما في قصّة الملك الذي أخبر بعض الأنبياء بموته في ميقات معين، ثمّ دعا الله تعالى فزيد في عمره خمس عشر سنة، وأوحى الله تعالى إلى النبي أن يخبره بذلك، فقال النبي: يا ربّ إنّك لتعلم أنّي لم أكذب قطّ، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: إنّما أنت عبد مأمور فأبلغه ذلك، والله لا يسأل عمّا يفعل[2]، والقصّة مروية في التوحيد وعيون أخبار الرضا عليه السلام في حديث مع سليمان بن حفص المروزي متكلّم خراسان، فالوجه فيه علمه عزّ شأنه بعدم انجرار ذلك إلى التكذيب ورفع الوثوق، كما يلوح من الخبر المذكور، وقد بسطنا البحث في ذلك في رسالتنا المعمولة في البداء.

المقدّمة الثانية في معرفة الزبر والبيّنات

اعلم أنّ أسماء الحروف الثمانية والعشرين بعضها مركّب من حرفين، مثل: با تا ثا حا طا وأشباهها، وبعضها مركّب من ثلاثة حروف، مثل: ألف صاد وضاد، والحرف الأوّل من اسم كلّ حرف وهو مسمّى الاسم في الحقيقة، كما هو المنقول عن الخليل، يسمّيه أهل الجفر زبراً، بالزاء المعجمة والباء الموحّدة المضمومتين والراء المهملة، وباقي حروفه سواء كان واحداً أو اثنين يسمّونه بيّنات، بتشديد الياء المكسورة المثنّاة من تحت، مثله ألف أوّل حرف منه وهو مسمّى الألف حقيقة، وفي حساب الجمل محسوب بالواحد زبراً، واللام والفاء محسوبان في حساب الجمل بمئة وعشرة بيّناته، وبأزبره اثنان، وببيّناته واحد، وعلى هذا القياس إلى آخر حروف التهجي.

---

١. هذه اللفظة غير واضحة.

٢. التوحيد للصدوق ٤٤٥، وعيون أخبار الرضا ١ / ١٦١: ١.

ثمّ إنّ أهل الجفر قد يحسبون الحروف باعتبار زبرها فقط، وقد يحسبونها باعتبار بيّناتها فقط، وقد يحسبونها باعتبارهما معاً، وأيضاً قد يوازنون بين اسمين باعتبار تطابق الزبرين، أو تطابق بيّناتها، أو مطابقة زبر أحدهما لبيّنات الآخر وهو أكثر، ويرتّبون عليه حكماً شريفاً ونكتة جليلة.

ومن هذا القبيل ما نقل عن العلّامة المحقّق جلال الدين محمّد الدواني صاحب حواشي الشرح الجديد للتجريد في تطابق بيّنات اسم نبيّنا محمّد ﷺ وزبر الإسلام، وتطابق بيّنات مولانا علي عليه السلام وزبر الإيمان وهو هذه الرباعية الفارسية:

خورشيد كمال است نبى ماه ولى اسلام محمّد است وايمان على
گر بيّنة بهر اين سخن مى‌طلبى بنگر كه ز بيّنات اسما است جلى

وتوضيح ذلك أنّه يحصل من بيّنات اسم سيّدنا خاتم الأنبياء ﷺ هذه الحروف يم ايم آل، ومجموع عددها ١٣٢، وهي بعينها زبر الإسلام بدون حرف التعريف، وحصل من بيّنات اسم مولانا علي سيّد الوصيّين عليه السلام هذه الحروف ين ام ا، ومجموع عددها ١٠٢، وهي بعينها زبر الايمان بدون حرفي التعريف، لأنّ المدار في ذلك على جوهر اللفظ فقط.

ومن لطائف هذا التطبيق الشريف أنّ فيه إشارة إلى توقّف الإيمان الذي هو مناط الثواب على إمامته عليه السلام وولايته، دون الإسلام بقول مطلق، الذي هو مناط التناكح والتوارث والطهارة ونحوها، وهو طبق ما رواه ثقة الإسلام الكليني عطّر الله مضجعه في الكافي عن الصادق عليه السلام في باب الاضطرار إلى الحجّة في حديث الشامي الذي جاء لمناظرة أصحابه عليه السلام[1].

---

١. الكافي ١ / ١٧٣ كتاب الحجّة الباب الأوّل وهو باب الاضطرار إلى الحجّة ح ٤ في حديث طويل قال فيه الإمام الصادق عليه السلام: إنّ الإسلام قبل الإيمان وعليه يتوارثون ويتناكحون، والإيمان عليه يثابون.

[و]من هذا القبيل أيضاً ما قيل:

الله بــود يک الف و هــی و دو لام   عاجز شده از كنه صـفاتش اوهــام
از بــيّنهٔ الف نــام عــلی را بـطلب   و از هی و دو لام جو محمّد را نــام

وهذا الكلام ممّا انساق إليه المقام، وشجع على سلوك هذا السبيل من التطويل التيمّن بذكر هذا الإمام.

المقدّمة الثالثة [في حساب الجمل]

حساب الجمل مشهور لا حاجة إلى التنبيه عليه، إلّا أنّ اصطلاح المغاربة فـي الجمل مغاير في بعض الحروف، وهو اصطلاح شايع، فـإنّ فـي هـذا الاصـطلاح صعفض بالصاد المهملة أوّلاً والضاد المعجمة أخيراً مكان سعفص، وقرست بالسين المهملة، وظغش بالظاء المشالة أوّلاً والغـين المـعجمة والشـين المـعجمة أخـيراً، فالصاد المهملة في حسابهم ستّون، والضـاد المـعجمة تسـعون، والسـين المـهملة ثلاثمئة، والظاء المشالة ثمانمئة، والغين المعجمة تسعمئة، والشين المـعجمة ألف، وباقي الحروف كالجمل المشهور.

وذكر بعض الفضلاء المعاصرين[1] خلّدت أيّام إفاداته أنّ الحديث المذكور مبني على هذا الحساب لا الحساب المشهور، ولنا فيه نظر ستطّلع عليه بعون الله تعالى.

المقدّمة الرابعة [في عدم جواز التوقيت لخروج الحجّة]

قد جاءت أخبار كثيرة بعدم التوقيت لخروجه عليه السلام، وتكذيب من يوقت وقـتاً،

١. يقصد به المجلسي رحمه الله ظاهراً، فلاحظ بحار الأنوار ٥٢ / ١٠٧ ـ ١٠٩.

وقد جاء هذا الخبر كما ترى مشعراً بالتوقيت، فلعلّ الوجه في الجميع حمل أخبار عدم التوقيت على عدم التوقيت الصريح الذي يتبيّنه كلّ من وقف عليه لوضوحه وانصراحه، أمّا ما كان على طريق الرمز والإيماء كما في هذا الخبر فلا منع، أو تحمل أخبار عدم التوقيت على عدم احتمال الراوي للأسرار لضيق حوصلته واستبعاده علمهم عليهم السلام بميقات خروجه عليه السلام على وجه التوقيت البيّن، وليس ذلك الاستبعاد ببعيد الصدور من ضعفاء الشيعة، فإنّ بعض من يدّعي الفضيلة ممّن عاصرناه ردّ الخبر الذي نحن بصدد الكلام فيه بأنّ فيه توقيتاً لخروجه عليه السلام، قال: ولا يعلم ميقات خروجه إلّا الله عزّ شأنه، لأنّه راجع إلى علم الساعة الذي هو من متفرداته عزّ شأنه. وهو كما ترى إزراء بجلالة قدرهم عليهم السلام، وتضييق لدائرة علمهم عليهم السلام.

قال أبو حامد الغزالي في الرسالة اللدنية لإثباتـ[ـه]: العلم اللدني يكون لأهل النبوّة والولاية كما حصل للخضر [عليه السلام حيث أخبر الله تعالى عنه فقال: ﴿وعلّمناه من لدنّا علماً﴾[1]] و[قال أمير المؤمنين] علي بن أبي طالب عليه السلام، حيث أخبر سلام الله عليه: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أدخل لسانه في فمي فانفتح في قلبي ألف باب من العلم مع كلّ باب ألف باب، وقال عليه السلام أيضاً: لو ثنيت لي وسادة وجلست عليها لحكمت لأهل التوراة بتوراتهم ولأهل الإنجيل بإنجيلهم ولأهل الزبور بزبورهم ولأهل الفرقان بفرقانهم، وهذه المرتبة لا تنال بمجرّد التعلّم [الإنساني] بل يتمكّن في هذه المرتبة بقوّة العلم اللدني، وكذا قال عليه السلام لمّا حكى عن عهد موسى عليه السلام أنّ شرح كتابه كان أربعين حملاً: ولو أذن الله ورسوله لي لأشرع في شرح ألف الفاتحة[2] حتّى

---

١. الكهف (١٨): ٦٥.

٢. في الرسالة اللدنية: شرح معاني الفاتحة.

أبلغ ذلك يعني أربعين وقراً وحملاً، وهذه الكثرة والسعة والافتساح في العلم لا تكون إلّا لدنيّاً إلهاميّاً[١] انتهى.

وروى المحدّث المالكي أسعد بن إبراهيم الإربلي في الأربعين حديثاً[٢] أنّه لمّا تشاجر موسى عليه السلام والخضر عليهما السلام في قصّة السفينة والغلام والجدار ورجع موسى إلى قومه سأله أخوه هارون عمّا شاهده من عجائب البحر فقال: بينا أنا والخضر على شاطئ البحر إذ سقط بين أيدينا طائر، فأخذ من منقاره جرعة ورمى بها نحو المشرق، وأخذ ثانية ورمى بها نحو المغرب، وثالثة ورمى بها نحو السماء، ورابعة ورمى بها نحو الأرض، ثمّ أخذ خامسة ورمى بها في البحر، فسألت الخضر عن ذلك فلم يجب، وإذا نحن بصيّاد فقال: ما لي أراكما في تعجّب من الطائر إنّه يقول برمي الماء من منقاره إلى المشرق والمغرب والسماء والأرض إنّه يبعث نبي بعدكما، تملك أُمّته المشرق والمغرب، ويصعد إلى السماء، ويدفن في الأرض، وبرميه الماء في البحر يقول: إنّ علم العالم عند علمه مثل قطرة من بحر ويرث علمه وصيّه وابن عمّه، فسكن ما كنّا فيه من التشاجر، واستقلّ كلّ منّا علمه، ثمّ غاب الصيّاد عنّا، فعلمنا أنّه ملك بعث إلينا ليعرفنا نقصنا حيث ادّعينا الكمال[٣].

والمروي من طريق المخالف والمؤالف أنّه عليه السلام كان يقول: سلوني قبل أن تفقدوني، فإنّما بين الجوانح منّي علم جمّ، هذا سفط العلم، هذا لعاب رسول الله صلى الله عليه وآله،

١. رسالة العلم اللدني: الرسالة اللدنية: ٧٠، مع مغايرة يسيرة، وهي مطبوعة ضمن مجموعة رسائل، الرسالة الثامنة.

وعنه في سعد السعود: ٦٢٩، بكلام علي عليه السلام إلى آخر ما ورد هنا مع مغايرة ما، وهكذا في الطرائف: ١٣٦، والأربعين للمؤلّف: ١٩٤.

٢. الكتاب لا زال مخطوطاً.

٣. ونحوه في نفس الرحمان في فضائل سلمان نقلاً عن أربعين الإربلي وعن أربعين حسين بن دحية الكلبي.

هذا ما زقّني رسول الله ﷺ زقّاً، من غير وحي أُوحي إليّ، سلوني فإنّ عندي علم الأوّلين والآخرين، إنّ ربّي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً ناطقاً سئولاً[١].

وقد استفاض النقل من طريق أصحابنا أنّهم عليهم السلام يعلمون جميع ما كان وجميع ما هو كائن إلى يوم القيامة، ويعلمون المنايا والبلايا، كما في الكافي وغيره.

وروي في الكافي بإسناده عن أبي بصير، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وساق الحديث بطوله إلى أن قال عليه السلام: وإنّ عندنا الجفر، وما يدريهم ماالجفر، قال: قلت: وما الجفر؟ قال: وعاء من أدم فيه علم النبيّين والوصيّين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل، قال: قلت إنّ هذا لهو العلم، قال: إنّه لعلم وليس بذلك، ثمّ سكت ساعة ثمّ قال: وإنّ عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام [وما يدريهم ما مصحف فاطمة عليها السلام، قال: قلت: وما مصحف فاطمة عليها السلام؟] قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيه من قرآنكم هذا حرف واحد، قال: قلت هذا والله العلم، قال: إنّه لعلم وما هو بذلك، ثمّ سكت ساعة ثمّ قال: إنّ عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة، قال: قلت: جعلت فداك هذا والله هو العلم، قال: إنّه لعلم وليس بذلك، قال: قلت: جعلت فداك فأيّ شيء العلم؟ قال: ما يحدث بالليل والنهار والأمر بعد الأمر والشيء بعد الشيء إلى يوم القيامة[٢].

أقول: أراد عليه السلام بهذا العلم الأخير العلم بخصوصيات الحوادث، وهو العلم التفصيلي المنطبق على[٣] خصوصيات الجزئيّات الحادثة الزمانية من حيث هي

---

١. انظر أمالي الصدوق ٤٢٢: ٥٦٠، والتوحيد ٣٠٤: ١، والاختصاص ٢٣٥، ومناقب آل أبي طالب ١ / ٣١٧ عن مصادر، ومناقب الخوارزمي ٩١: ٨٥ عن البيهقي، وفرائد السمطين ١ / ٣٤١.

٢. الكافي ١ / ٢٣٩: ١ كتاب الحجّة، وبصائر الدرجات ١٧٢: ٣.

٣. من هنا تبتدئ نسخة السيّد الروضاتي أعزّه الله.

كذلك، بخلاف الذي قبله فإنّه العلم بما وقع وما يقع مطلقاً، وهذا هو العلم بوقوع الواقع ووقته المشار إليه بالليل والنهار ومرتبته المشار إليها بما بعد ذلك، فقد اشتمل هذا الحديث الشريف على علمهم بجميع المعلومات مفصّلة بلوازمها وخصوصيّاتها، والأخبار الواردة بهذا المعنى كثيرة جدّاً.

وقد أفردنا لتحقيق علومهم عليهم السلام وتنويعها وعمومها رسالة، نسأل الله سبحانه التوفيق لإتمامها، والفوز بسعادة اختتامها.

المقدّمة الخامسة حديثهم عليهم السلام صعبٌ مستصعب، لا يجوز إنكاره ولا تلقيه بالاستبعاد

روى ثقة الإسلام في الكافي في باب عنونه بالعنوان المذكور بإسناده عن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ حديث آل محمّد صعب مستصعب لا يحتمله[1] إلّا ملك مقرّب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان، فما ورد عليكم من حديث آل محمّد صلى الله عليه وآله فلانت له قلوبكم وعرفتموه فاقبلوه، وما اشمأزت منه قلوبكم وأنكرتموه فردّوه إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وآله وإلى العالم من آل محمّد صلى الله عليه وآله، وإنّما الهلاك أن يُحدّث [أحدكم] بحديث لا يحتمله فيقول: والله ما كان هذا، والإنكار هو الكفر[2].

وبإسناده عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكرت التقية [يوماً] عند علي بن الحسين عليهما السلام فقال: والله لو علم أبوذرّ ما في قلب سلمان لقتله، ولقد آخا رسول الله صلى الله عليه وآله بينهما، فما ظنّكم بسائر الخلق، إنّ علم العلماء صعب مستصعب لا يحتمله إلّا نبي مرسل أو ملك مقرّب أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، قال:

---

١. في المصدر زيادة: لا يؤمن به.

٢. الكافي ١ / ٤٠١ باب فيما جاء أنّ حديثهم صعب مستصعب من كتاب الحجّة ح ١ مع مغايرة يسيرة.

وإنّما صار سلمان من العلماء لأنّه امرؤ منّا أهل البيت[١].

قوله عليه السلام: لو علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان لقتله يحتمل وجوهاً ذكرها السيّد المرتضى عطر الله مرقده في الغرر والدرر[٢] وغيره، ولنذكر منها وجهين هاهنا:

الأوّل: أنّ الضمير المرفوع عائد إلى أبي ذرّ، والبارز المنصوب إلى سلمان، أي: لقتل أبوذرّ سلمان، لعدم فهمه كنه علومه ومعارفه الباطنة، لانحصاره في زاوية الظاهر، فيظنّه كفر فيقتل معتقده، ويؤيّده ما في بعض الروايات: لكفره بدل قتله.

ونقل عنه عليه السلام ما يشعر بهذا المعنى وهو قوله:

إنّي لأكتم من علمي جواهره كيلا يرى الحقّ ذو جهلٍ فيقتلنا
وقد تقدّم في هذا أبو حسنٍ إلى الحسين ووصّى قبله الحسنا
وربّ جوهر علمٍ لو أبوح به لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا
ولاستحلّ رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا[٣]

الثاني: أنّ الضمير المرفوع عائد إلى العلم الذي في قلب سلمان، والضمير البارز عائد إلى أبي ذرّ، والمعنى لقتل ذلك العلم أبا ذرّ، لعدم احتماله، فلو علمه لقتله، وهذا الاحتمال وجيه واقتصر عليه بعض مشايخنا.

ويؤيّده أنّ بعض الرواة جنّ وذهب عقله بسبب حديث واحد، ومنهم من شاب رأسه ولحيته لأجل ذلك ولو لم ينس الحديث لقتله.

روى الشيخ السعيد قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي في كتاب نوادر المعجزات الذي جعله ملحقاً بكتاب الخرائج والجرائح [في الباب السادس عشر]

---

١. الكافي ١ / ٤٠١: ٢.

٢. المعروف بأمالي المرتضى، انظر ج ٢ ص ٣٩٦.

٣. منهاج العابدين للغزالي: ٥ ونسبه لزين العابدين، وتاريخ بغداد ١٢ / ٤٨٩ ونسبه إلى كلثوم بن عمرو.

بإسناده [إلى أبي جعفر الصدوق، عن ابن الوليد القمي، عن الصفار، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن علي بن الحكم]، عن عبد الرحمن بن كثير، قال: أتى الحسين بن علي عليه السلام أُناس من أصحابه فقالوا له: يا أبا عبد الله حدّثنا بفضلكم الذي جعله الله لكم؟ فقال: إنّكم لا تطيقون، فقالوا: بلى، فقال: إن كنتم صادقين فليتنحّ اثنان وأُحدّث واحداً، فإن احتمل حدّثتكم، فتنحّى اثنان وحدّث واحداً، فقام طائر العقل، فخرج على وجهه وذهب، وكلّمه صاحباه فلم يردّ عليهما وانصرفوا[١].

وبهذا الإسناد قال: أتى رجل الحسين عليه السلام فقال: حدّثني بفضلكم الذي جعله الله لكم فإنّي أحتمله، قال: إنّك لن تطيق حمله، قال: حدّثني يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فإنّي أحتمله. فحدّثه الحسين عليه السلام بحديث فما فرغ الحسين عليه السلام من حديثه حتّى ابيضّ رأس الرجل ولحيته وأُنسي الحديث[٢].

وروى رئيس المحدّثين أبو جعفر ابن بابويه في كتاب الأمالي بإسناده عن شعيب الحدّاد، قال: سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: إنّ حديثنا صعب مستصعب لا يحتمله إلّا ملك مقرّب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان أو مدينة حصينة، فسألته عنها فقال: هي القلب المجتمع[٣].

وفي الرسالة التي صنّفها الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي المعمولة لإثبات صحّة أحاديث أصحابنا قال الصادق عليه السلام: لا تكذبوا بحديث أتى به مرجئ ولا قدري ولا خارجي فنسبه إلينا، فإنّكم لا تدرون لعلّه شيء من الحقّ فتكذبوا الله[٤].

---

١. الخرائج ٢ / ٧٩٥: ٤، والنقل بتلخيص ومغايرة.

٢. الخرائج ٢ / ٧٩٥: ٥، والنقل بتلخيص ومغايرة.

٣. أمالي الصدوق ٥٢: ٦ والنقل بتلخيص، ومعاني الأخبار ١٨٩: ١، والخصال ٢٠٧: ٢٧.

٤. انظر الفوائد المدنية للاسترآبادي والعاملي: ٢٣٦ نقلاً عن الراوندي ولعلّ المصنف أخذه منه، وتجد نحو الحديث أيضاً في آخر بصائر الدرجات: ٥٥٨، وعلل الشرائع ٢ / ٣٩٥، والمحاسن كما في البحار ٢ / ١٨٧.

وروى ثقة الإسلام في الكافي في باب الكتمان في الصحيح عن أبي عبيدة الحذاء، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ أحبّ أصحابي إليّ أورعهم وأفقهم وأكتمهم لحديثنا، وإنّ أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم الذي إذا سمع الحديث يُنسب إلينا ويُروى عنّا فلم يعقله اشمأزّ منه وجحده وكفّر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أُسند، فيكون بذلك خارجاً من ولايتنا[١].

[شرح حديث أبي لبيد]

إذا تمهد هذه المقدّمات فنقول وبالله نستعين: اعلم أنّ المشهور بين أئمّة العربية والتفسير أنّ مقطّعات القرآن أسماء للسور كما ذكره صاحب الكتاب[٢] وصاحب الكشّاف[٣] وغيرهما، ولو صحّ ما قالوه لم يناف هذا الخبر الشريف وغيره من الأخبار الدالة على أنّها تواريخ لظهور الدولـ[ـة] الهاشمية، أو أنّها تركّب منها الاسم الأعظم، ولا يعلم كيفية تركيبه منها إلّا الإمام عليه السلام، أو أنّها إشارات إلى قضايا ووقائع كما هو المروي في كتاب كمال الدين وتمام النعمة[٤] للصدوق عطّر الله مرقده في تأويل ﴿كهيعص﴾ وغير ذلك؛ لأنّ للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً ومطلعاً، وفي حديثٍ إلى سبعين ظهراً [و]بطناً.

ومحصّل الخبر المذكور أنّ تاريخ ولادة سيّد المرسلين وخاتم النبيّن صلى الله عليه وآله يظهر من جميع فواتح السور يعني ﴿الم﴾ و﴿الر﴾ و﴿المر﴾ و﴿حم﴾ وغيرها بحذف

---

١. الكافي ٢ / ٢٢٣: ٧ باب الكتمان مع مغايرات طفيفة، والتمحيص ٦٧: ١٦٠.

٢. لم أعرف مراده، ولعلّ مراده سيبويه النحوي.

٣. الكشّاف للزمخشري ١ / ٢١.

٤. كمال الدين: ٤٦١.

المتكرّر منها، بأن يحسب من ﴿الم﴾ واحدة خاصّة، وكذا ﴿الر﴾، وتبسط كلّ حرف فيؤخذ حروفه كلّها، أعني زبره وبيّناته يجعل ألف مثلاً ثلاثة، وهكذا لام وميم وهكذا، وحينئذٍ يتحصّل ألف ولام وميم ألف لام ميم، وصاد ألف لام را ألف لام م را، ألف لام ميم را، كاف ها يا عين صاد طاها طاسين طاسين ميم ياسين صاد حاميم عين سين قاف قاف نون.

وأنت تعلم أنّ الحروف المذكورة على الوجه المذكور من أخذ الزبر والبيّنات معاً ستة آلاف ومئة وثلاثة، وما بين تاريخ خلق آدم عليه السلام إلى زمان ولادة الجناب الأشرف المصطفوي صلى الله عليه وآله ستّة آلاف سنة ومئة وثلاث سنين، كما ينطق به هذا الخبر الشريف الذي نحن بصدد الكلام عليه، وأوّل كلّ ألف مبدأ التاريخ، وقد مضى من الألف السابع مئة وثلاث سنين، وقد علمت أنّ عدد الحروف المذكورة مئة وثلاثة.

فاتضح قوله عليه السلام: وتبيانه في كتاب الله في الحروف المقطعة إذا عددتها من غير تكرار.

وفي كتاب الفتوحات المكّية للشيخ محيي الدين العربي من عظماء المخالفين أنّ من زمان آدم عليه السلام إلى زمان تأليف الكتاب وهو في حدود الستمئة لم يكمل السبعة الآلاف سنة[1].

ووجدت نحوه أيضاً في كتاب يتيمة العصر في المدّ والجزر للشيخ عبد القادر الميمي[2] من فضلاء المخالفين، وهو يؤيّد ما في الخبر أيضاً.

فاستبعاد بعضهم ذلك ممّا لا يلتفت إليه، لمصادمته للنصّ المعتضد بكلام أهل التاريخ.

---

١. انظر الفتوحات المكية ١ / ٥ و١٣٢ و١٥٦ و٢٩٤.

٢. البصري المتوفى عام ١٠٨٥ على ما في كشف الظنون، فهو من معاصري المصنف.

وقوله عليه السلام: (إنّ الله أنزل ﴿ألم ذلك الكتاب﴾ فقام محمّد صلى الله عليه وآله حتّى ظهر نوره) الذي يظهر لي والله أعلم بمراد أوليائه أنّ تاريخ ظهور أعلام نبوّته وآثار رسالته بعد انقضاء الم، أي: إحدى وسبعين سنة:

إمّا من ملك أنوشيروان فإنّ التاريخ قبل الهجرة كان به كما ذكره بعض الأعاظم من أهل التاريخ، قال بعض المؤرخين: اختلفوا في السنة التي ولد فيها، فقيل: سنة أربعين من ملك أنوشيروان، وقيل: سنة اثنين وأربعين، وقيل: سنة ثلاث وأربعين[١]. انتهى. وها هنا نظر سنذكره مع جوابه إن شاء الله تعالى.

وإمّا من زمان ظهور عبدالمطلب عليه السلام تقريباً كما اختاره بعض فضلاء المعاصرين.

وهذا كلّه بالنظر إلى زبر الحروف فقط وهو الظاهر، بقرينة تصريحه في ﴿المص﴾ بذلك، ويمكن أخذه باعتبارهما معاً واعتبار البيّنات وحدها ويكون مبدأ التاريخ غير معلوم، ولعلّه كان معلوماً عند الراوي، والأوّل أظهر.

ومن السوانح للنظر القاصر أنّه يمكن أن يكون اعتبر عليه السلام جميع بيّنات ألف لام ميم وحدها، وحينئذٍ يتحصل منها لف ام يم ام لف يم ايم ال ام اف ام اف بإسقاط ألف ذلك وهمزة التعريف، لعدم ثبوت الأُولى خطّاً وعدم ثبوت الثانية لفظاً، لكونها همزة وصل، وعددها ثمانمئة وتسعون، ويكون مبدأ التاريخ ملك ذي القرنين تقريباً، ونهايته بلوغه عليه السلام قريباً من ثمان سنين بعد إتيان حليمة السعدية، فإنّ مولده صلى الله عليه وآله على ما ذكره عبد الرحمان الإربلي سبط قينوا في المسك العتيق والروض الأنيق[٢] سنة ثمانمئة واثنتين وثمانين سنة لذي القرنين.

---

١. انظر مناقب آل أبي طالب ١ / ١٤٩ عن الطبري وغيره، والعدد القوية: ١١٠.

٢. في الدرر الكامنة ٢ / ٣٢١: ٢٢٧٥: عبد الرحمان بن إبراهيم بن قنينو بدر الدين الإربلي الأديب، كان ⇦

وقوله: (الألف واحد واللام ثلاثون والميم أربعون والصاد تسعون فذلك مئة وإحد[ى] وستّون، ثمّ كان بدء خروج الحسين بن علي عليهما السلام) ظاهر هذا الكلام أنّ خروج الحسين عليه السلام بن علي عليه السلام بعد مئة وإحدى وستّين قضية لكلمة (ثمّ) العاطفة الدالة على الترتيب بمهلة، وهو غير مستقيم بحسب الظاهر، ولعلّ كلمة (ثمّ) ها هنا للتراخي بحسب الرتبة والدرجة مبالغة في فظاعة خروجه عليه السلام، ويؤيّده التصريح بعد ذلك بلا فصل بأنّ قيام قائم ولد العباس عند ﴿المص﴾ فيكون تاريخ ظهور الدولة العباسية، فكيف يصحّ كونهاتاريخ خروج مولانا أبي عبد الله الحسين عليه السلام، وبين الوقتين قريب من ثمانين سنة.

ولا يبعد أنّ في الخبر تقديماً وتأخيراً، ويكون هذا مؤخّراً عن قوله: (ثمّ كان بدء خروج الحسين بن علي عليه السلام) إلى آخره، فتأمّل.

وإنّما كان ﴿الم﴾ تاريخ قيام الحسين بن علي وخروجه لأنّها إحدى وسبعون، ومن رواج أمر الرسالة وسطوع أنوار الحضرة النبوية صلى الله عليه وآله إلى خروجه يقرب من تلك المدّة، لأنّ خروجه صلى الله عليه وآله في أواخر سنة ستّين من الهجرة، ومقتله في أوّل سنة إحدى وستّين، وقد كان أمره صلى الله عليه وآله قد ظهر واشتهر قبل الهجرة بقريب من إحدى عشر سنة.

وقوله عليه السلام: (فلمّا بلغت مدّته قام قائم ولد العباس عند ﴿المص﴾) ظاهر هذا الكلام وصريح قوله سابقاً: (الألف واحد واللام ثلاثون والميم أربعون والصاد تسعون فتلك مئة وإحدى وستّون) أنّ قيام قائم بني العباس بعد مضي مئة وإحدى

⇐مشهوراً بالبلاغة وحسن النظم، مدح الملوك وتعانى التجارة، ومات سنة ٧١٧ هـ. وله خلاصة الذهب المسبوك المختصر من سير الملوك لابن الساعي وهو مطبوع. فلعله هو، وسيعيد ذكر الكتاب ثانية بعد صفحة ونصف صفحة.

وستّين، ولعلّ ابتداء المدّة المذكورة والله أعلم ظهور أعلام النبوّة وبراهين الرسالة، فإنّ المدّة التي بين ذلك وبين ظهور بيعة بني العباس تقرب من المدّة المذكورة.

فإن قلت: كيف يتمّ ما ذكرته والحال أنّ المذكور في التواريخ لا يساعده، فإنّ المذكور في تاريخ ابن خلكان وغيره أنّ السفاح ظهر في الكوفة وبويع بالخلافة ليلة الجمعة لثلاث عشرة ليلة خلت من ربيع الآخر ـ وقيل: الأوّل ـ سنة اثنتين وثلاثين ومئة، وأنّ المنصور تولّى الخلافة لثلاث عشر ليلة خلت من ذي الحجّة سنة ست وثلاثين ومئة من الهجرة[1]، وحينئذٍ فعلى هذا لا تزيد مدّة ما بين أوائل البعثة إلى ظهور الدولة العباسية على مئة وخمس وأربعين سنة، أو مئة وتسع وأربعين سنة، وأين هذا من المدّة المذكورة في الخبر.

قلت: قد أسلفنا أنّ المبدأ ظهور أعلام النبوّة وسطوع براهين الرسالة، وهو قبل البعثة بكثير كما يعلم من السير والأخبار، ولا يبعد أن يكون ذلك هو ظهور أعلام النبوّة وسطوع أنوار العناية في سفره إلى الشام في تجارة لخديجة بنت خويلد زوجته، وإخبار بحير[ا] الراهب بدلالة نبوّته عند عبوره عليه مع عمّه وما قبل ذلك بقليل، فإنّ المدّة المتخلّلة بينه وبين ظهور دولة السفاح بالكوفة وبعثه لا تزيد على مئة وإحدى وستّين ولا ينقص عنها بما يعتدّ به؛ لأنّ سنّه الشريف في هذه الواقعات أربع أو خمس وعشرون كما يفهم من كتاب المسك العتيق العاطر والروض الأنيق الزاهر للإربلي وغيره، وليس المبدأ هو البعثة حتّى يتّجه الإشكال.

هذا ما سنح لي في هذا المقام، وهو مبنيّ على حساب الجمل المشهور.

وبعض الفضلاء المعاصرين جعل بناء هذا التاريخ على حساب المغاربة وهو أنّ

---

١. وفيات الأعيان ٣ / ١٥١ و١٥٣.

الصاد تسعون فيكون ﴿المص﴾ مئة وإحدى وثلاثين، قال: وبين أوائل البعثة إلى أوائل ظهور الدولة العباسية مئة وإحدى وثلاثون سنة، وإن كانت إلى زمان بيعتهم أكثر.

وأقول هذا البناء ممّا لا سبيل إليه بعد تصريحه عليه‌السلام بأنّ ﴿المص﴾ مئة وإحدى وستّون، وأنّ الصاد تسعون كما هو الحساب المشهور والجمل المعروف، فليت شعري ما يصنع هذا الفاضل المعاصر بهذين التصريحين أيطرحهما ويبني الحساب على خلافهما وفيه ما لا يخفى شناعته، أم يحمله على سهو الراوي وهو أيضاً في غاية البعد خصوصاً في مثل هذا التفصيل المطابق للإجمال، وما الداعي إلى هذا التعسّف الموجب لتهافت الخبر.

وما ذكره من أنّ ما بين أوائل البعثة إلى أوائل ظهور الدولة العباسية مئة وإحدى وثلاثون سنة كأنّه أراد بأوائل ظهور الدولة العباسية أوائل خروج أبي مسلم الخراساني ودعوته إلى إبراهيم بن محمّد بن علي بن عبد الله بن العبّاس المقتول بحرّان، فإنّ المذكور في تاريخ ابن خلكان في ترجمة أبي مسلم المذكور أنّ أوّل ظهوره بمرو يوم الجمعة لتسع بقين ـ وقال الخطيب: لخمس بقين ـ سنة تسع وعشرين ومئة[1]، وعلى هذا تكون المدّة المتخلّلة بينه وبين أوائل البعثة قريباً من مئة وإحدى وثلاثين سنة كما ذكره.

وأنت تعلم أنّه ـ مع ما فيه من البناء على حساب المغاربة، والخبر صريح في خلافه كما سلف، فلا يسوغ المصير إليه ـ في غاية البعد، بل غير مستقيم، حيث إنّ إبراهيم المذكور لم يظهر له شوكة ولا إثارة، وما حصلت له بيعة، كما هو مصرح به في التواريخ، فيبعد انصراف قائم ولد العبّاس إليه، بل لا يستقيم، كما لا يخفى.

---

١. وفيات الأعيان ٣ / ١٤٩.

على أنّ بعض الأعاظم من أصحابنا ذكر أنّ أبا مسلم الخراساني لمّا توجّه إلى خراسان أخذ البيعة من جمع كثير لا لنفسه بل لشخص من آل محمّد، قيل له: من ذلك الشخص؟ قال: لا أذكر اسمه أخاف أن يقتله المخالفون لو سمعوا اسمه، ثمّ أرسل كتاباً إلى محمّد بن علي الباقر عليه السلام ومكتوباً آخر إلى زيد بن علي رضي الله عنه[1] ومضمون الكتابين أنّ ثلاثين ألفاً من الرجال دخلوا في بيعته، ويخبرهما بأنّه أخذ البيعة لأحدهما، فأمّا الباقر عليه السلام فأحرق كتابه بالنار بعد أخذ الجلالة منه، وقال للرسول: أخبره بما رأيت، وأمّا زيد بن علي عليه السلام فخرج إلى الكوفة وكان من أمره ما كان.

فلا يتمّ قوله إنّ ظهور أبي مسلم هو أوّل ظهور الدولة العباسية، بل الظاهر أنّ قائم ولد العبّاس المذكور في الخبر هو السفاح.

ويمكن أن يراد به المنصور كما يفهم من الحديث الذي أورده الشيخ السعيد الثقة

---

١. استشهد زيد عام ١٢٢ هـ، والإمام الباقر عام ١١٤ هـ على المشهور، وذكر الطبري في تاريخه أنّ ابتداء أمر أبي مسلم كان عام ١٢٤ هـ وتقدّم آنفاً عن ابن خلكان أنّ أول ظهور أبي مسلم بمرو كان سنة ١٢٩ هـ، وفي الفرج بعد الشدة للتنوخي ٢ / ٣٤٨ أنّ أبا سلمة الخلّال عزم أن يجعلها شورى بين ولد علي والعباس أولاً ثمّ عزم أن يعدل بالأمر إلى ولد الحسن والحسين رضي الله عنهم وهم ثلاثة: جعفر بن محمد بن علي بن الحسين، وعبد الله بن الحسن بن الحسن، وعمر بن علي بن الحسين، ووجه بكتبهم مع رجل من مواليهم... فبدأ بجعفر فقال: ما أنا وأبو سلمة، هو شيعة لغيري. ثمّ قرّب السراج فوضع عليه كتاب أبي سلمة فأحرقه. فقال الرسول: ألا تجيب؟ فقال: قد رأيت الجواب. ثمّ أتى عبد الله بن الحسن فقبل كتابه وركب إلى جعفر فقال: هذا كتاب أبي سلمة يدعوني إلى الأمر... وقد جاء به شيعتنا من خراسان، فقال جعفر: ومتى صاروا شيعتك؟ أنت وجّهت أبا مسلم إلى خراسان... كيف يكونوا شيعتك وأنت لا تعرف واحداً منهم... فلا تمنين نفسك الأباطيل فإنّ هذه الدولة ستتم لهؤلاء القوم، وما هي لأحد من ولد أبي طالب. وأما عمر بن علي فقال: لا أعرف من كتبه. انتهى بتصرف وتلخيص. ونحوه في عمدة الطالب في ترجمة عبد الله بن الحسن ص ١٠٢، وتجارب الأمم ٣ / ٣١٦.

قطب الدين الراوندي عطر الله مرقده في كتاب خرائج الجرائح وعنه نور الدين ابن الصبّاغ المكّي المالكي في الفصول المهمة، عن أبي بصير عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام المتضمّن لإخباره عليه السلام بملك بني العبّاس قبل ظهور دولتهم[1].

وإن كان الأظهر كونه السفاح لكونه أوّل خلفاء بني العبّاس.

ومعلوم أنّ المدّة التي بين أوائل البعثة وبين ظهور دولته تزيد على ما ذكره بكثير.

ثمّ احتمل دام ظلّه أن يكون مبدأ التاريخ نزول سورة الأعراف، قال: وحينئذٍ يكون غاية المدّة البيعة لا أوّل الدعوة، وهو أبعد من الأوّل.

وقوله عليه السلام: (ويقوم قائمنا عند انقضائها بـ﴿الر﴾) الذي يظهر من أنّ قيام القائم بعد انقضاء ﴿المص﴾ مع ﴿الر﴾؛ لأنّ الظاهر أنّ الباء باء المصاحبة، وحينئذٍ فيمكن أن يحمل ﴿المص﴾ على ما سبق وهو مئة وإحدى وستّون، ويمكن أخذ زبر الحروف وبيّناتها حتى يكون ﴿المص﴾ ثلاثمئة واثنتين وستين، ويمكن أخذ البيّنات وحدها، ويمكن إرجاع الضمير إلى مجموع ما سبق وهو ﴿الم﴾ و﴿الم﴾ الثانية و﴿المص﴾، والكلام في الحساب على حدّ ما قلنا في ﴿المص﴾، ويمكن أخذ ﴿الر﴾ متعدّداً ومتّحداً، والحساب على حدّ ما قلناه سابقاً، فيتحصّل احتمالات متعدّدة، فيهما الممكن وغير الممكن، ولعلّ من له فضل مسكة لا يحتاج إلى تفصيلها وذكر الصحيح منها وغيره.

وبعض المعاصرين جعل التاريخ ﴿الر﴾ وحدها، وحسب الخمس منها الموجودة في القرآن الكريم، قال: بقرينة أنّه عليه السلام لمّا أراد في ﴿الم﴾ الأُولى والثانية

---

١. الخرائج ١ / ٢٧٣ باب ٦ ح ٤.

الوحدة عقبهما بجزء الآية التي بعدهما، وأطلق هنا حيث أراد الجميع ولم يردفها بشيء من الآيات التي بعدها، قال: ومجموع ذلك ألف ومئة وخمس وخمسون، فيكون خروج القائم عليه الصلاة والسلام بعد مضي ألف ومئة وخمس وخمسون سنة من تاريخ الهجرة المباركة هذا حاصل كلامه.

ولي فيه نظر؛ لأنّ ما ذكره إنّما يتمّ لو قال عليه السلام: ويقوم قائمنا عند انقضاء ﴿الر﴾، والعبارة كما نقلناها، واعترف هو بها في رسالته وترجمته الفارسية للخبر عند انقضائها بـ﴿الر﴾، فالضمير راجع إلى ما سبق كلّاً أو بعضاً على ما فصلناه آنفاً، والباء للمصاحبة البتة، فكيف يتّجه الاقتصار على حساب ﴿الر﴾ ولو أُخذت متعدّدة مع تصريح الخبر بخلافه. نعم، لا يبعد الاقتصار على إضافة ﴿المص﴾ إليها لقربها وتؤخذ متعدّدة، ويكون المجموع حينئذٍ ألفاً وثلاثمئة وست عشرة، فيكون خروجه عليه السلام بعد الألف وثلاثمئة وست عشر سنة، ولا يتعيّن هذا الاحتمال للإرادة، بل الاحتمالات الممكنة هنا كثيرة أشرنا إليها فيما سبق إجمالاً، ولعلّ من له فطنة قويمة وقريحة مستقيمة لا يشكل عليه تفصيلها ووجوه ترجيح بعضها على بعض والله الهادي.

خاتمة [في طول مدّة حياة القائم]

لا استبعاد في بقائه عليه السلام طول هذه المدّة أو أزيد منها، فإنّه في حيّز الإمكان، مع اعتضاده بالحجّة والبرهان، والفاعل المختار يفعل ما يشاء ويختار، وخوارق العادة كثيرة الوقوع في أفعاله عزّ شأنه، وخلاف العادة واقع في أعمار جماعة من المعمّرين غير الأنبياء والأوصياء:

منهم، كما هو المنقول: عبد المسيح بن بقيلة[١]، أدركه خالد بن الوليد وله ثلاثمئة وخمسون سنة.

ومنهم: أبو الطمحان القيني[٢] عاش مئتين سنة.

ومنهم: النابغة الجعدي عاش في إحدى الروايات مئتي سنة[٣].

ومنهم: حرثان بن الحارث العدواني الملقّب بذو الإصبع ذكر السيّد الأجلّ علم الهدى ﵀ في كتاب التأويلات عن أبي حاتم أنّه عاش ثلاثمئة سنة وهو أحد حكّام العرب في الجاهلية[٤].

ومنهم: الربيع بن ضبيع الفزاري، حكى الشريف المرتضى عطّر الله مرقده في كتاب التأويلات أنّه عاش مئة سنة في فترة عيسى على نبيّنا وآله وعليه السلام، ومئة سنة في الجاهلية، وستّين سنة في الإسلام، قال: ويقال: [إ]نّه بقي إلى أيّام بني أُميّة[٥].

ويقال: إنّ قس بن ساعدة الأيادي الذي كان أفصح العرب وأعقلهم عاش دهراً طويلاً حتّى قالوا إنّه عاش ستّمئة سنة[٦].

ومنهم: أبو الدُنيا المعمّر، كان خادماً لمولانا أمير المؤمنين ؈ عاش ثلاثمئة سنة، ذكر الصدوق ﵀ في أواخر كتابه كمال الدين وتمام النعمة في إثبات الغيبة وكشف الحيرة [و]ساق حديث أبي الدنيا مفصّلاً وأنّ اسمه علي بن عثمان بن

١. انظر: أمالي المرتضى ١ / ٢٦٠. وعامة ما يذكره من أمر المعمّرين لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه.
٢. انظر: كمال الدين: ٥٦٠، وأمالي المرتضى ١ / ٢٥٧.
٣. أمالي المرتضى ١ / ٢٦٣.
٤. أمالي المرتضى ١ / ٢٤٤.
٥. أمالي المرتضى ١ / ٢٥٣.
٦. بحار الأنوار ١٥ / ١٨٦.

خطاب بن مرّة، ونقل أنّه همداني، وأنّ أصله من صعيد اليمن[١].

وقد عدّ الشريف المرتضى قدّس الله روحه في كتاب الغرر والدّرر جماعة كثيرين من المعمّرين[٢]، ونحوه ذكر أبو عبد الله المرزباني في كتاب الشباب والشيب[٣].

وللسيّد الأجلّ المرتضى عطر الله مرقده في كتاب الغرر والدرر كلام جيّد في ذلك فإنّه أجاب عن سؤال من سأل بأنّ تطاول الأعمار وامتدادها زيادة على العادة غير صحيح إمّا بالاستحالة في نفسه، أو لأنّ خرق العادة لا يجوز إلّا على جهة الإبانة والدلالة على صدق نبي من الأنبياء.

فقال: أمّا من أبطل تطاول الأعمار من حيث الإحالة، وأخرجه من باب الإمكان، فقوله ظاهر الفساد؛ لأنّه لو علم ما العمر في الحقيقة، وما المقتضي لدوامه إذا دام، وانقطاعه إذا انقطع، علم من جواز امتداده ما علمناه، والعمر هو: استمرار كون من يجوز أن يكون حيّاً وغير حيّ، وإن شئت أن تقول: هو استمرار كون الحيّ الذي لكونه على هذه الصفة ابتداء حيّاً، وإنّما شرطنا الاستمرار؛ لأنّه يبعد أن يكون يوصف من كان ساعة واحدة حيّاً بأنّ له عمراً، بل لابدّ أن يراعوا في ذلك ضرباً من الامتداد والاستمرار وإن قلّ، وشرطنا أن يكون ممّن يجوز أن يكون غير حيّ أو يكون لكونه حيّاً ابتداءً احترازاً من أن يكون يلزم عليه القديم تعالى؛ لأنّه جلّت عظمته ممّن لا يوصف بالعمر، وإن استمر كونه حيّاً، وقد علمت أنّ المختصّ بفعل الحياة [هو] القديم تعالى وفيما يحتاج إليه الحياة من البنية ومن المعاني ما يختصّ به عزّ وجلّ ولا يدخل إلّا تحت مقدوره كالرطوبة وما يجري مجراها، فمن فعل

---

١. كمال الدين: ٥٤٠.

٢. أمالي المرتضى ١ / ٢٣٢ باب في ذكر شيء من أخبار المعمّرين.

٣. ذكره النديم في ترجمة المرزباني في الفهرست: ١٤٨ وقال عنه: نحو ثلاثمئة ورقة.

القديم تعالى الحياة وما يحتاج إليه من البنية، وهي ممّا لا يجوز عليها البقاء، وكذلك ما يحتاج إليه فليس ينتفي إلّا بضدّ يطرأ عليها أو بضدّ ينفي ما يحتاج إليه، والأقوى أنّه لا ضدّ لها في الحقيقة، وإنّما ادّعى قومه بأنّه ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه، ولو كان للحياة ضدّ على الحقيقة لم يخلّ بما نقصده في هذا الباب، فمهما لم يفعل القديم تعالى ضدّها أو ضدّ ما يحتاج إليه، ولا نقض منّا ناقض بنية الحيّ استمر كون الحيّ حيّاً، ولو كانت الحياة أيضاً لا تبقى على مذهب من رأى ذلك لكان ما قصدناه صحيحاً؛ لأنّه تعالى قادر على أن يفعلها حالاً فحالاً، ويوالي بين فعلها وفعل ما يحتاج إليه، فيستمر كون الحيّ حيّاً، وأمّا ما يعرض من الهرم بامتداد الزمان وعلوّ السن وتناقص بنية الإنسان فليس ممّا لا بدّ منه، وإنّما أجرى الله تعالى [ا]لعادة بأن يفعل ذلك مع تطاول الزمان ولا إيجاب هناك، ولا تأثير للزمان على وجه من الوجوه، وهو تعالى قادر على أن يفعل ما أجرى العادة بفعله.

وإذا ثبتت هذه الجملة ثبت أنّ تطاول العمر ممكن غير مستحيل، وإنّما أتى من أحال ذلك من حيث اعتقد أنّ استمرار كون الحيّ حيّاً موجب عن طبيعة وقوّة لهما يبلغ من المدّة متى انتهتا إليه انقطعتا، واستحال أن يدوما، ولو أضافوا ذلك إلى فاعل مختار متصرّف لخرج عندهم عن باب الإحالة.

فأمّا الكلام في دخول ذلك في العادة وخروجه عنها فلا شكّ في أنّ العادة قد جرت في الأعمار بأقدار متقاربة يعدّ الزائد عليها خارقاً للعادة، إلّا أنّه قد ثبت أنّ العادة قد تختلف في الأوقات وفي الأماكن، ويجب أن يراعى في العادة إضافتها إلى من هي عادة له في المكان والوقت، وليس يمتنع أن يقل ما كانت العادة جارية على تدريج حتّى يصير حدوثه خارجاً للعادة بغير خلاف، ولا أن يكثر الخارق حتّى يصير حدوثه غير خارق لها على خلاف فيه.

وإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن تكون العادات في الزمان الغابر كانت جارية بتطاول الأعمار وامتدادها، ثمّ تناقص ذلك على تدريج حتّى صارت العادة الآن جارية بخلافه، وصار ما بلغ مبلغ تلك الأعمار خارقاً للعادة[١] انتهى كلامه أعلى الله مقامه وهو كلام جيّد.

وأمّا ما هو المشهور من أنّ منتهى العمر في زماننا مئة وعشرون سنة فقد ذكر الأطباء في توجيهه ما لا يجدي نفعاً كما اعترف به العلّامة الشيرازي في شرح كلّيات القانون، وذكر المنجّمون في تعليله أنّ قوام العالم بالشمس، وسنونها الكبرى مئة وعشرون سنة، وجاز عندهم أيضاً أن تنضاف إليه أسباب أُخر فيضاعف العطية، مثل: أن يتفق طالع كثرة الهيلاجات الكدخداهات كلّها في أوتاد الطالع ناظرة إلى بيوتها ومع ذلك نظر السعود إليها بالتثليث أو التسديس وسقط النحوس عنها، وحينئذٍ يحكمون لصاحبه بطول العمر وتأخير الأجل حتّى يصير من المعمّرين[٢].

قال أبو ريحان البيروني في كتابه المسمى بالآثار الباقية عن القرون الخالية: قد أنكر بعض الحشوية ما تصف من طول الأعمار وخاصّة ما ذكر وراء زمان إبراهيم، ثمّ نقل كلامهم وحاصله: أنّ غاية ما يبلغه الإنسان من العمر مئتي سنة وخمس عشر سنة، إن لم يقطع عليه قاطع، ثمّ إنّ الأُستاد أبا الريحان ردّ عليهم وحكى عن ما شاء الله المصري أنّه قال في أوّل كتابه في المواليد: يمكن أن يعيش الإنسان سني القران الأوسط، وإذ اتّفق الميلاد عند تحويل القران من مثلثه إلى مثلثه والطالع أحد بيتي زحل والمشتري والهيلاج والشمس بالنهار والقمر بالليل على غاية القوّة، ويمكن إذا اتّفق مثل ذلك عند تحويل القران إلى الحمل ومثلثاته والدلالات كانت

---

١. أمالي المرتضى ١ / ٢٧٠ ـ ٢٧٢ في المجلس ١٩.

٢. الأربعون للمؤلّف: ٢٢٢.

على مثل ما ذكرنا أن يبقى المولود سني القران الأعظم وهي تسعمئة وستّون سنة[١].

وقد نقلت كلام المنجمين والأطبّاء على وجه أبسط وأكمل في الرسالة التي عملتها في الغيبة.

وقد حكى السيّد الجليل ذو الكرامات والمقامات رضي الدين علي ابن طاووس العلوي الفاطمي نوّر الله مرقده في بعض كتبه وأظنّه كتاب كشف المحجّة ما حاصله: أنّه اجتمع يوماً في بغداد مع بعض فضلائها، فانجرّ الكلام بينهما إلى ذكر الإمام القائم عليه السلام ومايدّعيه الإماميّة من حياته في هذه المدّة الطويلة، فشنّع ذلك الفاضل على من يصدّق بوجوده ويعتقد طول عمره إلى ذلك الزمان، وأنكره إنكاراً بليغاً.

قال السيّد رحمه الله فقلت له: إنّك تعلم أنّه لو حضر اليوم رجل وادّعى أنّه يمشي على الماء لاجتمع لمشاهدته كلّ أهل البلد، فإذا مشى على الماء وعاينوه وقضوا تعجّبهم منه، ثمّ جاء في اليوم الثاني الآخر وقال: أنا أمشي على الماء أيضاً فشاهدوا مشيه عليه لكان تعجّبهم أقلّ من الأوّل، فإذا جاء في اليوم الثالث آخر وادّعى أنّه يمشي أيضاً على الماء قريباً لا يجتمع للنظر إليه إلّا قليل ممّن شاهد الأوّلين، فإذا مشى سقط التعجّب بالكلّية، فإذا جاء رابع وقال: أنا أيضاً أمشي على الماء كما مشوا إن اجتمع عليه جماعة ممّن شاهدوا الثلاثة الأول ثمّ أخذوا يتعجّبون منه تعجّباً زائداً على تعجّبهم من الأوّل والثاني والثالث لتعجّب العقلاء من نقص عقولهم، وخاطبوهم بما يكرهون.

وهذا بعينه حال المهدي عليه السلام، فإنّكم رويتم أنّ إدريس عليه السلام حيّ موجود في السماء من زمانه إلى الآن، ورويتم أنّ الخضر عليه السلام كذلك في الأرض حيّ موجود من

١. ونحو هذا في النجم الثاقب: ٣٩٢ مع تفصيل.

زمانه إلى الآن، ورويتم أنّ عيسى عليه السلام حيّ موجود في السماء وأنّه سيعود إلى الأرض إذا ظهر المهدي عليه السلام ويقتدي به، فهذه ثلاثة من البشر قد طالت أعمارهم زيادة على المهدي عليه السلام، فكيف لا تتعجّبون منهم وتتعجّبون من أن يكون لذرّيّة النبي صلى الله عليه وآله أُسوة بواحد منهم، وتنكرون أن يكون من جملة آياته صلى الله عليه وآله أن يعمّر واحد من عترته وذرّيّته زيادة على ما هو المتعارف من الأعمار في هذا الزمان[1]. انتهى.

وقد بسطنا الكلام في ذلك في الرسالة المشار إليها وفي الأربعين.

وهذا آخر ما أردنا تحريره وحاولنا تقريره، فنحن نحمد الله سبحانه على ما ألهم من معرفة حجّته، وأنعم من رشحات حكمته، ونصلي على المصطفين من عباده، محمّد وآله وخلفائه السالكين لمرصاده، المشاركين في إصداره وإيراده.

ونبتهل إلى الله سبحانه أن يمنّ بتعجيل فرج مولانا القائم، ويشد قواعد الإسلام، ويرينا الطلعة الرشيدة، والغرّة الحميدة، ويكحل نواظرنا بالنظر إليه، ويجعلنا من القائمين بالنصرة بين يديه، آمين ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

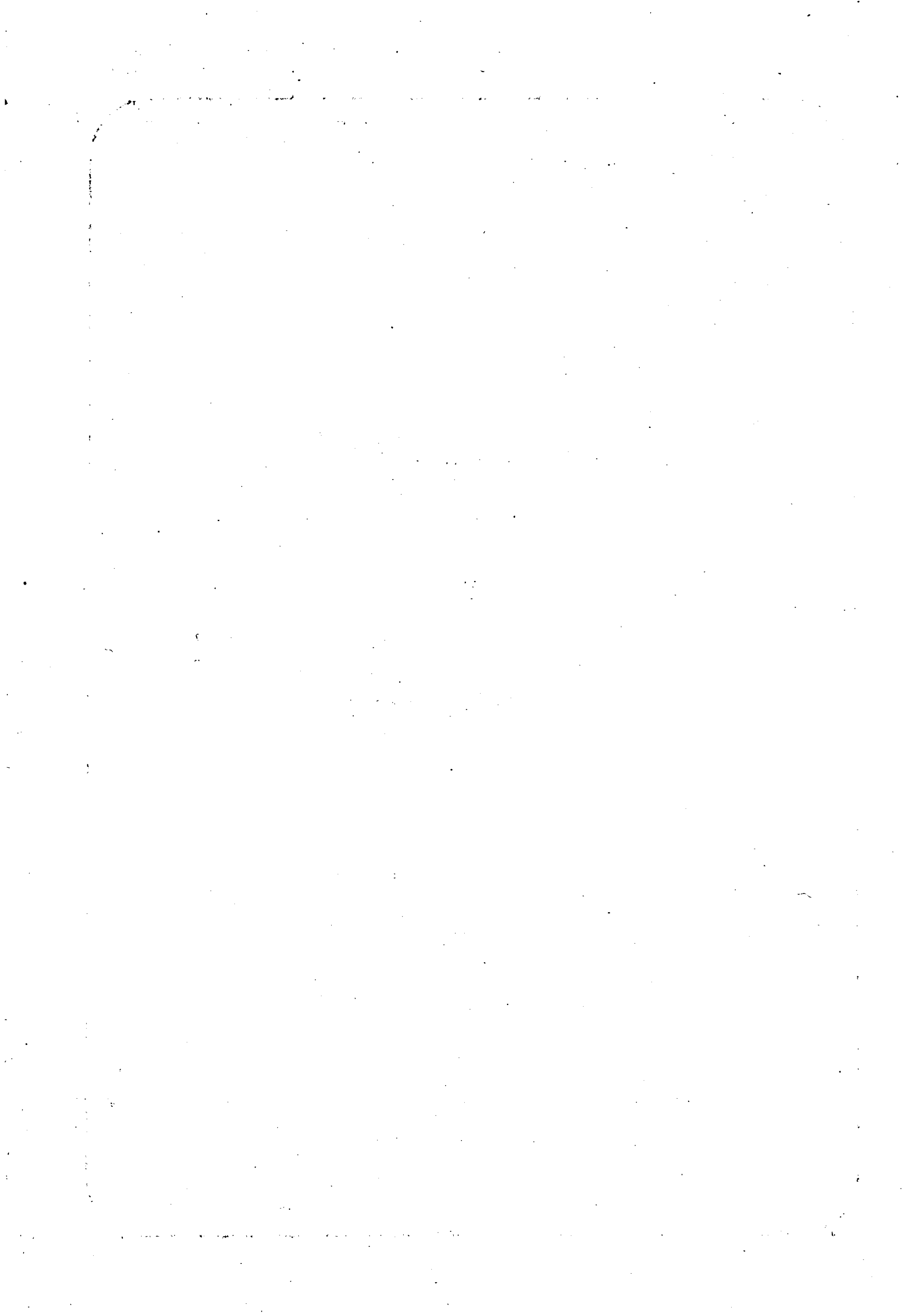
فرغ من تسويد بياضها وتحرير ألفاظها خادم شيعة أهل البيت المتعطّش إلى رشحات الملك العلّام سليمان بن عبد الله بن علي بن حسن البحراني الماحوزي ختم الله له سبحانه بالحسنى، وأناله في الدارين ما يتمنّى[2].

١. كشف المحجة لثمرة المهجة: ٥٥ والنقل بتصرّف وتلخيص.

٢. وجاء بعده في النسخة: محرّر أكثر هذه الأوراق المسيء الذليل علي نقي محمّد اسحاق عفى الله عن سيئاتهما بمحمّد وآله الطاهرين صلّى الله عليهم أجمعين ألتمس من ناظريها الدعاء أوائل شهر الصفر ١٣٠٩ هـ.

القسم الثاني

تفسير القرآن



غرر الغرر ودرر الدرر

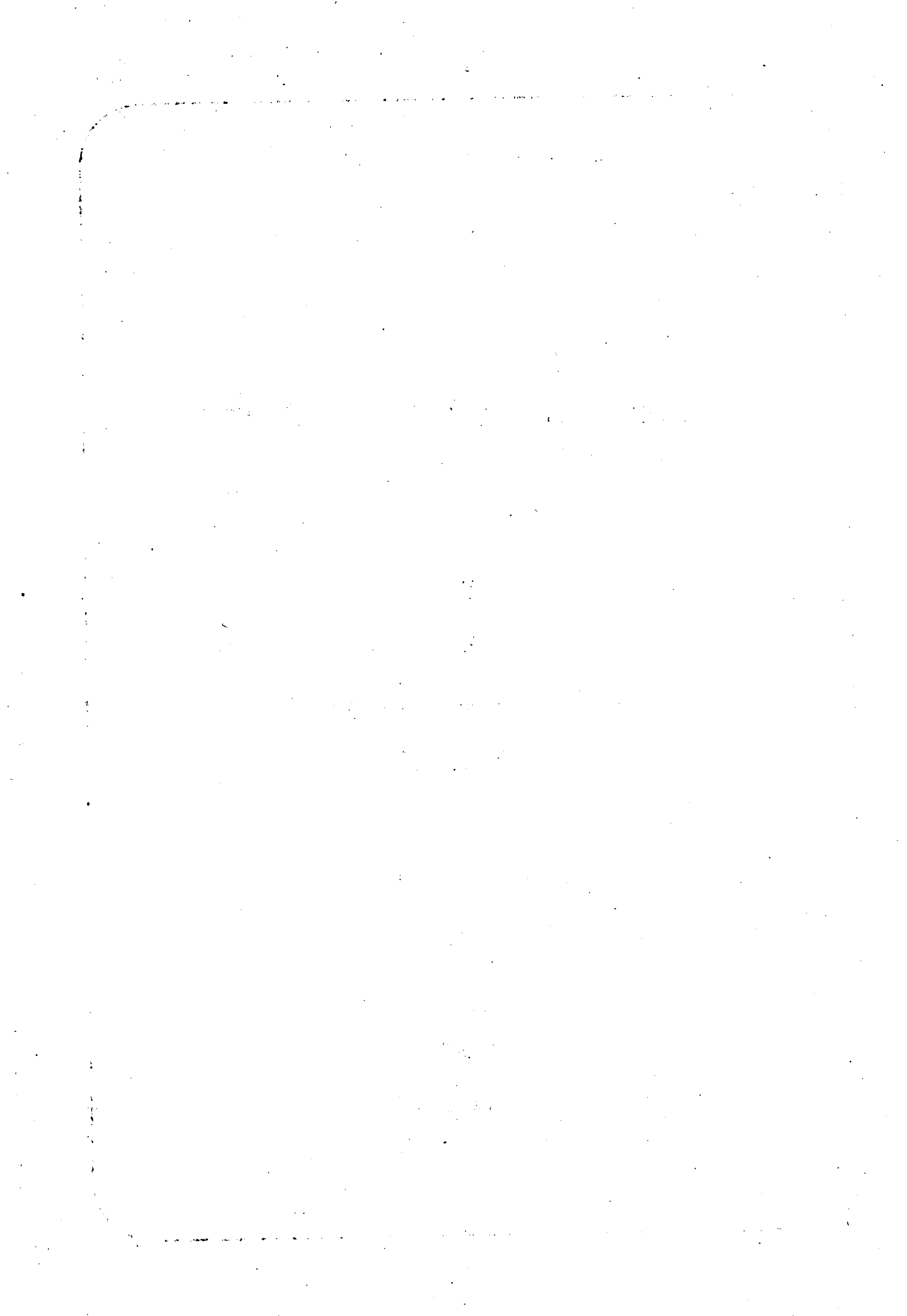
تأليف

عبد الرحمان بن محمّد ابن العتائقي

(٦٩٩ ـ ٧٩٠هـ)

تحقيق

صاحب ملكوتي



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

المؤلّف:

هو المولى كمال الدين عبد الرحمان بن محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن يوسف ابن العتائقي[1] الحلّي[2].

كان من المعاصرين للشهيد، بل لأساتيده أيضاً، وقد يعبّر عنه بعبد الرحمان ابن العتائقي، وتارة بعبد الرحمان بن محمّد بن العتائقي وتارة بعبد الرحمان بن إبراهيم العتائقي، والحال واحد[3].

وقد عرّف المؤلّف نفسه في آخر هذه الرسالة بعبد الرحمان بن محمّد بن إبراهيم ابن العتائقي.

وكان من مشايخ السيّد بهاء الدين عبد الحميد النجفي، ويروي عن جماعة منهم الزهدري أو ابن الزهدري[4].

---

١. نسبة إلى قرية في ضواحي الحلّة.

٢. الذريعة: ج ١٤، ص ١٣١. وقال العلّامة الطهراني: «وأمّا نسب ابن العتائقي فقد كتبه هو بخطّه في آخر كتابه «التصريح في شرح التلويح» الذي فرغ من تصنيفه سنة ٧٧٤ هـ وهو بعين ما كتبناه ...».

٣. رياض العلماء وحياض الفضلاء: ج ٣، ص ١٠٤.

٤. رياض العلماء: ج ٣، ص ١٠٤.

وقال الزركلي في الأعلام: ج ٣، ص ٣٣٠:

«ابن العتائقي (٦٩٩ ـ نحو ٧٩٠ هـ): عبد الرحمان بن محمّد بن إبراهيم العتائقي، كمال الدين، من علماء الحلّة (بالعراق)، ولد وتعلّم فيها، ومال إلى الفلسفة والتاريخ، وساح في بلاد فارس وغيرها سنة ٧٤٦ هـ، فغاب نحو عشرين سنة، أقام أكثرها في إصفهان، وعاد، ثمّ رحل إلى النجف، نسبته إلى العتائق (من قرى الحلّة)، له مصنّفات، أكثرها مختصرات من كتب غيره، أو شروح بقي منها في خزائن النجف...».

وذكره عمر كحالة في معجم المؤلّفين: ج ٥، ص ١٦٧:

«عبد الرحمان بن محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن يوسف العتائقي (كمال الدين): عالم، أديب، مشارك في أنواع العلوم، ولد في مدينة الحلّة، من تصانيفه: كتاب الأعمار...».

مؤلّفاته

١. إجازة

لتلميذه الذي قرأ عليه المجلّد الثالث من شرحه على نهج البلاغة، وهي مختصرة تاريخها سنة ٧٨٦ هـ.

ذكرها الأفندي في الرياض: ج ٣، ص ١٠٦.

وذكرها العلّامة الطهراني في الذريعة: ج ١، ص ٢٠١، برقم ١٠٥١.

٢. اختصار إجازة

الشيخ نصير الدين علي بن محمّد بن علي الكاشاني الحلّي، المتوفّى عاشر رجب ٧٥٥ هـ، للشيخ شمس الدين محمّد بن صدقة، تاريخها خامس جمادى

الأُولى سنة ٧٢٥ هـ.

ذكرها في الذريعة: ج ١، ص ٢٢١، برقم ١١٥٩.

٣. اختصار كتاب الأوائل

ذكره الميرزا عبد الله أفندي في رياض العلماء: ج ٣، ص ١٠٥.

وذكره أيضاً العلّامة الطهراني في الذريعة: ج ١، ص ٣٥٧، برقم ١٨٨١.

٤. اختيار حقائق الخلل في دقائق الحيل

ذكره في الرياض: ج ٣، ص ١٠٤، وقال: «... ثمّ نسب [الكفعمي] إليه [العتائقي] كتاب اختيار حقائق الخلل في دقائق الحيل...».

وذكره أيضاً في الذريعة: ج ١، ص ٣٦٥، برقم ١٩١١.

٥. الإرشاد في معرفة مقادير الأبعاد (في الهندسة)

ذكره الشيخ الطهراني في الذريعة: ج ١، ص ٥١٠، برقم ٢٥٠٧.

٦. الأضداد في اللغة

ذكره في الرياض: ج ٣، ص ١٠٥، واحتمل اتّحاده مع كتابه الأعمار.

ذكره في الذريعة: ج ٢، ص ٢١٤، برقم ٨٣٥.

٧. الأعمار

أدرجه الميرزا عبد الله أفندي في رياض العلماء: ج ٣، ص ١٠٥، وقال: «ومن مؤلّفاته أيضاً كتاب الأعمار، نسبه إليه الكفعمي في حواشي البلد الأمين وينقل عنه، وله أيضاً كتاب الأضداد في اللغة، والظاهر أنّه عين سابقه».

وذكره في الذريعة: ج ٢، ص ٢٤٣، برقم ٩٦٣.

وذكره أيضاً عمر كحالة في معجم المؤلّفين: ج ٥، ص ١٦٧.

٨. الأوائل

ذكرها في الرياض: ج ٣، ص ١٠٥، قال: «ومن مؤلّفاته أيضاً مختصر الجـزء الثاني من كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري، وعندنا نسخة مـنه، وهـي رسـالة مختصرة في ذكر أوّل وقوع أكثر الأُمور ومبدئها، لطيفة حسنة، وكان تاريخ إتمامه لها سنة ثلاث وخمسين وسبعمئة».

وذكرها في الذريعة: ج ٢، ص ٤٨١، برقم ١٨٨٩.

٩. الإيضاح والتبيين في شرح منهاج اليقين أو مناهج اليقين للعلّامة الحلّي

ذكره في الذريعة: ج ٢، ص ٥٠٢، برقم ١٩٦٥.

وذكره أيضاً عمر كحالة في معجم المؤلّفين: ج ٥، ص ١٦٧.

١٠. الإيماقي في شرح الإيلاقي

مختصر من كلّيات القانون في الطب، وهو متّحد مع شرح الفصول الإيلاقية الآتي.

الذريعة: ج ٢، ص ٥١٠، رقم ٢٠٠٠.

١١. البسط والبيان في شرح تجريد الميزان (في المنطق)

ذكره في فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحيدرية فـي النـجف الأشـرف، ص ٦٣، رقم ٧١٢، وقال: «شرح مزجي كتب المتن بالحمرة، وهو نـاقص الأوّل، تمّت كتابته بيد المؤلّف في النجف سنة ٧٨٨ هـ».

١٢. تجريد النيّة من الرسالة الفخرية

ذكره في الذريعة: ج ٣، ص ٣٥٦، برقم ١٢٨٣، وقال: توجد نسخته بخطّه في الخزانة الغروية.

١٣. التشريح

ذكره في الذريعة: ج ٤، ص ١٨٤، برقم ٩٢٤.

١٤. التصريح في شرح التلويح إلى أسرار التنقيح

وهو تأليف فخر الدين الخجندي في الطب.

ذكره العلّامة الطهراني في الذريعة: ج ٤، ص ١٩٦، برقم ٩٧٥، وقال:

«... يوجد الجزء الثاني منه بخطّ الشارح مع ذكر نسبه وتاريخه في الخزانة الغروية، وهو من أوّل فصل النبض إلى آخر الكتاب وهو قوله: وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين. وذكر في تاريخه أنّه فرغ منه في المشهد الغروي سرار شعبان سنة أربع وسبعين وسبعمائة، وذكر في كشف الظنون تنقيح المكنون وقال: إنّ المكنون هو مختصر القانون، والتنقيح اختصار من المكنون، والتلويح اختصار من التنقيح، وقد شرحه لطف الله الطبيب المصري وسمّاه بالتصريح في شرح التلويح، أوّله: الحمد لله الشافي بلطفه، ولم يذكر تاريخ الشرح ولا عصر الشارح.

أقول: لعلّ هذا من توارد خواطر الشارحين أو أنّه وقع شبهة في البين».

وذكره أيضاً في معجم المؤلّفين: ج ٥، ص ١٦٧.

١٥. الحدود النحوية (في الأدب)

ذكره في فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحيدرية في النجف الأشرف، ص ٦١، ضمن مجموعة برقم ٧٠٨.

١٦. الدرّ المنتخب في لباب الأدب

الذريعة: ج ٨، ص ٧٤، رقم ٢٥٨.

معجم المؤلّفين: ج ٥، ص ١٦٧.

١٧. درر النقاد في شرح الإرشاد (في الفقه)

ذكره في فهرس النسخ الخطّية في مكتبة آية الله المرعشي، ج ٢٢، ص ١٨٤، رقم ٨٦٠٩، وقال: «شرح استدلالي توضيحي بعنوان «قال، أقول» على كتاب

إرشاد الأذهان للعلّامة الحلّي، مع نقل كثير من أقوال الشيخ الطوسي وآراء بعض الفقهاء، وهذه النسخة مشتملة على شرح المجلّد الأوّل والثاني من الإرشاد إلى أحكام النكاح، ناقصة الطرفين، كتبت قريب من عصر المؤلّف».

١٨. الرسالة الفارقة والملحة الفائقة

في الفرق والملل.

الذريعة: ج ١١، ص ٢٢٠، رقم ١٣٣٩.

١٩. الرسالة المفردة في الأدوية المفردة

ذكرها الشيخ الطهراني في الذريعة: ج ١١، ص ٢٢٥، برقم ١٣٦٧، وقال:

«للشيخ كمال الدين عبد الرحمن بن محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن يوسف بن العتائقي الحلّي شارح النهج ومعاصر الشهيد، كان حيّاً ٧٨٨، والنسخة موجودة في الخزانة الغروية بخطّه مع جملة من تصانيفه الأُخر تواريخها من ٧٥٦ إلى ٧٨٨ هـ».

٢٠. الرسالة المفيدة لكلّ طالب في معرفة مقدار أبعاد الأفلاك والكواكب

الذريعة: ج ١١، ص ٢٢٥، رقم ١٣٦٨.

٢١. زبدة رسالة العلم

التي سألها كمال الدين بن ميثم البحراني من الخواجة نصير الدين الطوسي.

الذريعة: ج ١٢، ص ٢٨، رقم ١٥٥.

٢٢. شرح الچغميني (في الهيئة)

ذكره العلّامة آغا بزرك الطهراني في الذريعة: ج ١٣، ص ١٧٦، برقم ٥٩١، قال:

«شرح الچغميني للمولى كمال الدين عبد الرحمن بن محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن يوسف العتائقي الحلّي، فرغ منه في الثاني عشر من ذي الحجّة سنة ٧٨٧ هـ...».

٢٣. شرح ديوان المتنبّي

ذكره العلّامة الطهراني في الذريعة: ج ١٣، ص ٢٧٦، برقم ١٠٠٧، وقال:

«شرح ديوان المتنبّي للشيخ كمال الدين عبد الرحمن بن محمّد بن إبراهيم الحلّي الغروي المعروف بابن العتائقي، توجد قطعة منه بخطّه في الخزانة الغروية في النجف الأشرف، وفي آخرها ما لفظه: كتبه عبد الرحمن بن محمّد العتائقي سنة ٧٨١ هـ، ويظهر منها أنّه جزء ثانٍ من شرح الديوان، والأسف أنّ الأُرضة أكلت حواشي أكثره...».

٢٤. شرح رسالة في الدلالة (في المنطق)

ذكره السيّد الأميني في أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٤٦٥، رقم ١٥٢٤، قال: «شرح رسالة في الدلالة للمولى الإمام العالم أفضل المتأخّرين، فخر الملّة والدين، أبي الحسن علي بن محمّد البندهي المعروف بابن البديع، كما كتب على ظهرها، منها نسخة في الخزانة الغروية وعليها شرح للمترجم بخطّه».

٢٥. شرح الفصول الإيلاقية (في كلّيات الطبّ)

ذكره العلّامة الطهراني في الذريعة: ج ١٣، ص ٣٨٢، برقم ١٤٣٦، وقال:

«شرح الفصول الإيلاقية للشيخ كمال الدين عبد الرحمن محمّد بن إبراهيم العتائقي الحلّي الغروي صاحب صفوة الصفوة الذي فرغ منه سنة ٧٨٧ هـ. والنسخة بخطّه الشريف موجودة في الخزانة الغروية في النجف الأشرف مع جملة من تصانيفه بخطّه، وجعلها وقفاً للخزانة المرتضوية، والفصول الإيلاقية مأخوذ ومختصر من الكتاب الأوّل من القانون للسيّد شرف (شريف خ ل) الدين محمّد بن يوسف الإيلاقي تلميذ الشيخ الرئيس صاحب أصل القانون...».

٢٦. شرح القسطاس (في المنطق)

ذكره العلّامة الطهراني في الذريعة: ج ١٣، ص ٣٩١، برقم ١٤٦٩، وقال: «شرح القسطاس في المنطق تصنيف ابن العتائقي الحلّي، لبعض فضلاء الأصحاب، كان موجوداً عند الشيخ محمّد بن يونس الشويهي كما ذكره في أوّل براهين العقول الذي ألّفه سنة ١٢٢٩ هـ».

٢٧. شرح قصيدة أبي دلف

ذكره في فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحيدرية في النجف الأشرف، ص ٦٢، ضمن مجموعة برقم ٧١٠، وقال واضع الفهرست: «والقصيدة هي لأبي دلف مسعر بن مهلهل الخزرجي الينبوعي، وأوّل القصيدة:

جفونٌ دمعُها يَجري لطولِ الصدِّ والهجرِ

وهو شرح مختصر لبعض ألفاظ القصيدة، وهو بخطّ ابن العتائقي، كتبه سنة ٧٦٣».

٢٨. شرح منتخب القصائد العشر (المعلّقات)

ذكره في سلسلة فهارس المكتبات الخطّية النادرة، فهرست المخطوطات العربية بالمكتبة الملكية في برلين، ج ٨، ص ١٠٧، أوّله: «الحمد لله الذي جعلنا من أهل ...».

٢٩. شرح نهج البلاغة

ذكره الميرزا عبد الله أفندي في رياض العلماء: ج ٣، ص ١٠٦، وقال: «وقد رأيت في إصفهان نسخة من المجلّد الثالث من شرح نهج البلاغة لابن العتائقي هذا وقد قرأها عليه بعض تلامذته وكان عليها خطّه الشريف كتبه لقارئها، وكان خطّه لا يخلو من رداءة...».

وذكره أيضاً في الذريعة: ج ١٤، ص ١٣٢، برقم ١٩٧٢.

٣٠. الشهدة في شرح معرّب الزبدة

وزبدة الهيئة بالفارسية تأليف المحقّق الطوسي، الموسوم بـ«زبدة الإدراك في هيئة الأفلاك» ونقله للعربية الشيخ نصير الدين الكاشاني المولد، الحلّي المسكن، وشرحه تلميذ المعرِّب ابن العتائقي، وسمّاه الشهدة في شرح معرّب الزبدة، وهو بخطّ الشارح موجود في الخزانة الغروية...».

الذريعة: ج ٤، ص ١٠٦، رقم ٤٩٤.

وذكره أيضاً عمر كحالة في معجم المؤلّفين: ج ٥، ص ١٦٧.

٣١. صفوة الصفوة للعارف في شرح صفوة المعارف

وهي منظومة في الهيئة من نظم سعد بن علي الحضرمي

ذكره العلّامة الطهراني في الذريعة: ج ١٥، ص ٥١، برقم ٣٢٦.

٣٢. غرر الغرر ودرر الدرر

وهو هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ، وسيأتي الكلام حوله.

٣٣. المآخذ على الحاجبية

ذكره في فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحيدرية في النجف الأشرف، ص ٦١، ضمن مجموعة برقم ٧٠٨، وقال: «الظاهر أنّ هذا الكتاب نقود نحوية على كتاب «الكافية» لابن الحاجب».

٣٤. مختصر تفسير علي بن إبراهيم القمّي

ذكره في الذريعة: ج ٢٠، ص ١٩٠، برقم ٢٥٢٢، وقال:

«أسقط منه الأسانيد وبعض الآيات الظاهرة في عدم تنزيه الأنبياء...».

وذكره أيضاً صاحب معجم المؤلّفين: ج ٥، ص ١٦٧، وقال: «يحتوي على ألف

بيت تقريباً».

٣٥. مختصر شرح حكمة الإشراق

الذي هو تصنيف القطب الشيرازي محمّد بن مسعود.

ذكره في الذريعة: ج ٢٠، ص ١٩٨، برقم ٢٥٥٨، وقال:

«رأيت النسخة بخطّه في الخزانة الغروية، فرغ منه في سادس جمادى الثانية ٧٥٦ هـ».

٣٦. المعيار

ذكره في الذريعة: ج ٢١، ص ٢٧٧، برقم ٥٠٤٥، وقال:

«... عدّه الشيخ محمّد بن يونس الشهويهي في براهين العقول المؤلّف ١٢٢٩ هـ من الكتب المنطقية الموجودة عنده وقت تأليف البراهين».

٣٧. الناسخ والمنسوخ

الذريعة: ج ٢٤، ص ١١، رقم ٥٧.

٣٨. النفس

وهي رسالة في أحوال النفس الإنسانية.

ذكرها العلّامة الطهراني في الذريعة: ج ٢٤، ص ٢٦٠، رقم ١٣٣٧ أ، وقال:

«... ونسخة كتبها ابن العتائقي سنة ٧٧٨ هـ موجودة في الخزانة الغروية أوّلها: إنّ النفس منقسم إلى سرّ وعلن؛ أمّا علنه فهذا الجسم المحسوس، وأمّا سرّه ففيه فصول...».

٣٩. الوجيز في تفسير القرآن

ذكره آغا بزرك في الذريعة: ج ٢٥، ص ٤١، برقم ٢١٣، وقال:

«ينقل عنه في شرحه على نهج البلاغة، ويبعد أن يكون مراده مختصر تفسير

القمّي، فإنّه صرّح في آخره بأنّه مختصر التفسير».

ثناء العلماء عليه

وصفه الميرزا عبد الله أفندي في رياض العلماء: ج ٣، ص ١٠٣:

«الشيخ العالم العلّامة كمال الدين عبد الرحمان بن محمّد بن إبراهيم العتائقي الحلّي، الفاضل العالم الفقيه المعروف بابن العتائقي شارح نهج البلاغة وغيره من المؤلّفات...».

وقال أيضاً في ص ١٠٥:

«ثمّ إنّه وصفه الكفعمي في المصباح بأنّه العالم العامل الفاضل الكامل، وقد أورده السيّد بهاء الدين علي بن عبد الحميد النجفي المذكور أُستاذ ابن فهد الحلّي في كتاب السلطان المفرّج عن أهل الإيمان ومدحه جدّاً، فقال: ومن ذلك ... حكى لي شفاهاً المولى الأجلّ الأمجد العالم الفاضل، القدوة الكامل، المحقّق المدقّق، مجمع الفضائل، ومرجع الأفاضل، افتخار العلماء في العالمين، كمال الملّة والدين عبد الرحمان بن العتائقي...».

ووصفه المحدّث القمّي في الكنى والألقاب: ج ١، ص ٣٥٤ بقوله:

«ابن العتائقي: هو الشيخ العالم الفاضل، المحقّق المدقّق، الفقيه المتبحّر، كمال الدين عبد الرحمان بن محمّد بن إبراهيم بن العتائقي الحلّي الإمامي، كان من علماء المئة الثامنة معاصراً للشيخ الشهيد وبعض من تلامذة العلّامة ﷫، له مصنّفات كثيرة في العلوم رأيت جملة منها في الخزانة المباركة الغروية...».

وقال العلّامة الطهراني في الذريعة: ج ١، ص ٥١٠، رقم ٢٥٠٧:

«الإرشاد في معرفة مقادير الأبعاد في الهندسة: للشيخ كمال الدين عبد الرحمان بن محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن يوسف بن العتائقي الحلّي، الفقيه، الحكيم،

الرياضي، الطبيب، العالم، العامل وممّن تلمّذ على العلّامة الحلّي ... يظهر ذلك كلّه من تصانيفه الكثيرة الموجودة بخطّه، وسرد نسبه مع تواريخها...».

وذكره السيّد محسن الأمين في أعيان الشيعة: ج ٧، ص ٥٦٤، رقم ١٥٢٤ بقوله: «عبد الرحمان بن محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن يوسف المعروف بابن العتائقي، هو معاصر للشهيد، فاضل عالم، محقّق مدقّق، فقيه متبحّر، في طبقة الشهيد الأوّل...».

هذه الرسالة: غرر الغرر ودرر الدرر

وهي تلخيص لكتاب غرر الفوائد ودُرر القلائد (الأمالي) للسيّد المرتضى علم الهدى ﷺ، لخّص المؤلّف تأويل تسع وستّين آية منه، وأضاف إلى بعض التأويلات ـ بعد الاختصار ـ إضافات موجزة، بقوله: أقول، وذلك بإبداء وجه آخر غير ما ذكر، أو تأييد أحد الوجوه وتقويتها.

وقد ذكر المؤلّف في المقدّمة بقوله: فإنّي وقفت على كتاب «غُرر الفوائد ودُرر القلائد» للمولى... عَلم الهُدى وبحر النُهى السيّد المرتضى... فأحببت أن أُجرّد ما فيه من تأويل الآيات والأخبار مع تلخيص واختصار، وربّما أُضيف إلى ذلك شيئاً ممّا استفدته، وسمّيته بـ«غُرر الغُرر ودُرر الدُرر».

وإضافاته قد تكون تارة ما وافق وأيّد أحد الوجوه التي ذكرها السيّد المرتضى، وأُخرى مخالفاً ورادّاً للوجوه التي ذكرها، ذاكراً وجهاً لم يذكره السيّد.

وتارة لا يضيف شيئاً إلى الوجوه المذكورة في تأويل الآية، ولا يعلّق عليها، بل يكتفي باختصارها.

فممّا وافق المؤلّفُ السيّدَ المرتضى في بعض الوجوه التي ذكرها وأيّدها، فهي

تأويل الآية الرابعة: ﴿فَأَلْقى عَصاهُ فَإِذا هِيَ ثُعبانٌ مُبينٌ﴾؛ حيث ذكر السيّد وجهين للآية، وأضاف العتائقي قوله: أقول: وهذا الوجه هو الوجه، وعليه محقّقو المفسّرين.

كما وافقه في غير هذه الآية.

وممّا خالف السيّد المرتضى وذكر وجهاً غير ما ذكره السيّد، ففي تأويل الآية الأُولى: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾؛ حيث قال: أقول أنا: وهذه الأجوبة كلّها ضعيفةٌ على ما لا يخفى، والصواب أن يقال....

وممّا لم يضف إليه شئياً من وجه، ما ورد في الآية الثانية والثالثة عشر وغيرها.

وقد كانت بعض اختصاراته غير ذات معنى، بل جاءت مبتورة وناقصة، وهذا لا يتماشى والاختصار؛ حيث إنّ الاختصار هو حفظ المعنى والمضمون في قالب أقلّ كلاماً، وهو لم يتوفّر في بعض الأحيان هنا. وقد تكون بعض عباراته مشوّشة.

النسختان المعتمدتان وأُسلوب التحقيق

اعتمدت على نسختين مخطوطتين:

١. نسخة مكتبة آية الله المرعشي النجفي في قم، ضمن مجموعة ٢٨٢، برقم ٢، وهي نسخة تحتوى على ٤٦ ورقة، في كلّ صفحة ٢١ سطراً، وفي كلّ سطر ١٢ كلمة؛ وقد كتبت بخط رديء، وإنّها بخطّ المؤلّف؛ حيث كان خطّه لا يخلو من رداءة كما ذكر ذلك صاحب الرياض في ج ٣، ص ١٠٦، قال: «وكان خطّه لا يخلو من رداءة».

وممّا يدلّ على أنّها بخطّ المؤلّف أنّ في آخرها ذكر تاريخ الكتابة وهو سنة ٧٦٦ هجرية، وذكر أنّها مسوّدة غرر الغرر.

كما أنّ النسخة احتوت على كلمات مطموسة وكلمات غير مقروءة.

ورمزت لها بحرف «ع»، واتّخذتها الأصل في التحقيق.

٢. نسخة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، برقم ٢٩٢، تحتوي على ٣٤ ورقة (٦٨ صفحة)، في كلّ صفحة ٢٦ سطراً، وفي كلّ سطر ١٤ كلمة، وهي نسخة جيّدة الكتابة، كثيرة السقط، وفي بعض صفحاتها بياض.

ورمزت لها بحرف «ج».

بذلتُ ما بوسعي لتحقيق هذه الرسالة وإظهارها على أحسن ما أمكن، وأُجمل ما عملته في النقاط الآتية:

١. تصحيح النسخة وتقويم النصّ وضبطه.

٢. تخريج الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة من مصادرها، وكذلك ما جاء فيها من نقل أقوال العلماء والأبيات الشعرية والأمثال، وضبطها حسب مصادرها.

٢. ذكر معاني بعض المفردات واللغات الغامضة في الهامش.

٣. تكملة ما أورده المؤلّف مبتوراً أو ناقصاً؛ وذلك بمراجعة كتاب الأمالي، وجعلتُ ما أضفته بين معقوفين.

هذا، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

صاحب ملكوتي

قم المقدّسة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

[مقدّمة المؤلّف]

الحمد لله الذي أكرمنا بكتابه الكريم، وشرّفنا بالسبع المثاني والقرآن الحكيم، ونفعنا بما أنزله من الآيات والذكر العظيم، وصلواته على أشرف المرسلين وسيّد الأوّلين والآخرين، المؤيّد بأوضح الحجج والبراهين، محمّد المصطفى وآله الطيّبين الطاهرين.

وبعد، فإنّي وقفت على كتاب «غُرر الفوائد ودُرر القلائد» للمولى الإمام الأعظم، العالم الكامل المعظّم، إنسان ناظر نوع الإنسان، قطب رحى العلوم والبرهان، عَلم الهُدى وبحر النُهى[1] السيّد المرتضى ـ قدّس الله روحه ونوّر ضريحه بمحمّد وآله ـ فأحببت أن أُجرّد ما فيه من تأويل الآيات والأخبار مع تلخيص واختصار، وربّما أُضيف إلى ذلك شيئاً ممّا استفدته، وسمّيته بـ«غُرر الغُرر ودُرر الدُرر»، وبالله التوفيق والعصمة من الخطل[2] في القول والعمل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

---

١. النُهى: العقل. وفي التنزيل العزيز: ﴿إنّ في ذلك لآيات لأُولي النُهى﴾ [طه: ١٢٨]. والنُهْيَة: العقل، سمّيت بذلك لأنّها تنهى عن القبيح. (لسان العرب ١٥ / ٣٤٦).

٢. خَطَل خَطَلاً: استرخى واضطرب. وأسرع وحاد عن الصواب. الخَطَل: الكلام الفاسد الكثير المضطرب. (المعجم الوسيط: ص ٢٤٥). وفي «ج»: «الخلل» بدل «الخطل».

قال السيّد علم الهدى المرتضى قدّس الله روحه[١]:

[١] تأويل آية

قوله تعالى: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَما أُوتِيتُم مِنَ العِلْمِ إلّا قَلِيلاً﴾[٢].

قد ظنّ قوم من الجهلة أنّ الجواب عمّا سئل عنه لم يحصل، وأنّ الامتناع منه[٣] إنّما هو لفقد العلم به، وأنّ قوله: ﴿وما أُوتيتم من العلم إلّا قليلاً﴾ تبكيت وتقريع لم يقعا موقعهما، وإنّما هو على سبيل المحاجزة والمدافعة عن الجواب.

وفي هذه الآية وجوه من تأويل تُبطل ما ظنّوه.

أوّلها: أنّه تعالى إنّما عدل عن جوابهم؛ لعلمه بأنّ ذلك أدعى لهم إلى الصلاح، وأنّ الجواب لو صدر منه[٤] إليهم لازدادوا فساداً وعناداً، إذ كانوا بسؤالهم متعنّتين لا مستفيدين.

وقد[٥] قيل: إنّ اليهود قالوا لكفّار قريش: سلوا محمّداً عن الروح، فإن أجابكم فليس بنبيّ، وإن لم يجبكم فهو نبيّ، فإنّا نجد ذلك في كتبنا، فأمره[٦] الله تعالى بالعدول عن ذلك؛ ليكون دلالة على صدقه، وتكذيباً لليهود الرادّين عليه.

---

١. «ج»: زيادة «ونوّر ضريحه».
٢. الإسراء (١٧): ٨٥.
٣. «ج»: زيادة «لم يحصل».
٤. «ع»: منهم.
٥. «قد» ساقطة من «ج».
٦. «ج»: فأمر.

وهذا جواب أبي علي محمّد[١] بن عبد الوهّاب الجبّائي.

أقول: لو كان الأمر على ما ذكره الجبّائي لقال: لا أعلمه، لكونه أصرح لمراده.

وثانيها: أنّهم سألوه عن الروح، هل هي محدثة مخلوقة أو ليست كذلك؟ فأجابهم إنّها من أمر ربّي، وهذا جوابهم عمّا سألوا عنه بعينه، إذ[٢] لا فرق [بين] أن يقول في الجواب: إنّها محدثة مخلوقة، وبين قوله: إنّها[٣] من أمر ربّي؛ لأنّه أراد أنّها من فعله وخلقه، وسواء على هذا الجواب أن تكون الروح التي[٤] سألوا عنها هي التي بها قوام الجسد أو عيسى أو جبرئيل[٥] عليهما السلام.

أقول: سؤالهم عن حقيقة[٦] الروح التي[٧] هي النفس الناطقة فقط.

وثالثها: أنّهم سألوه عن الروح الذي هو القرآن، فقال: إنّه من أمر ربّي، وليس من فعل المخلوقين ولا ممّا يدخل في إمكانهم، فقد وقع الجواب موقعه.

وهذا جواب[٨] الحسن البصري، ويقوّيه قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿ولئن شئنا لنذهبنّ بالذي أوحينا إليك ثمّ لا تجد لك به علينا وكيلاً﴾[٩].

أقول أنا[١٠]: وهذه الأجوبة كلّها ضعيفةٌ على ما لا يخفى، والصواب أن يقال:

---

١. «محمّد» ساقطة من «ج».

٢. «إذ» ساقطة من «ع».

٣. «إنّها» ساقطة من «ج».

٤. «التي» ساقطة من «ع».

٥. «ج»: جبريل.

٦. «حقيقة» ساقطة من «ج».

٧. في النسختين: «الذي».

٨. «ج»: الجواب.

٩. الإسراء (١٧): ٨٦.

١٠. «أنا» ساقطة من «ج».

العالم كلّه عالَمان: عالَم الخلق، وعالَم الأمر، بدليل قوله [تعالى]: ﴿ألا له الخَلق والأمر﴾[١]، فعالم الخلق عالم الشهادة، وعالم الأمر عالم الروحيّات[٢] والمجرّدات، أي عالم العقول والنفوس الناطقة، والمراد بالروح هنا: النفس الناطقة، ولا شكّ أنّ النفس من عالم الأمر، أي: عالم الغيب، لا عالم الخلق الذي هو عالم الشهادة.

فقوله: ﴿قل الروح من أمر ربّي﴾، أي: من عالم الأمر، وهذا الجواب لا يحتاج فيه إلى تعسّف وتمحّل، ولا أنّه ما أجاب، فإنّه لا يصحّ على الأنبياء ذلك؛ لقدرتهم على الوحي، ولأنّ ذلك ممّا يُنفّر عنهم عليهم السلام.

[٢] تأويل آية

قوله تعالى: ﴿وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيْها فَحَقَّ عَلَيْها القَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمِيراً﴾[٣].

في هذه الآية وجوه من التأويل.

الأوّل: أنّ الإهلاك قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً، فإذا كان مستحقّاً أو على سبيل الامتحان كان حسناً، وإنّما يكون قبيحاً إذا كان ظلماً، فتعلّق الإرادة به لا يقتضي تعلّقها به على الوجه القبيح، ولا ظاهر الآية يقتضي ذلك.

و[٤]إذا علمنا بالأدلّة تنزّه[٥] القديم عن القبائح علمنا أنّ الإرادة لم تتعلّق إلّا

١. الأعراف (٧): ٥٤.

٢. في النسختين: «الروحات».

٣. الإسراء (١٧): ١٦.

٤. «و» ساقطة من «ج».

٥. «ج»: تنزيه.

بالإهلاك[١] الحسن.

وقوله: ﴿أمرنا مُترفيها﴾، المأمور به محذوف، وليس يجب أن يكون المأمور به[٢] هو الفسق؛ وإن وقع بعده الفسق، وإنّما يجري هذا مجرى قول القائل: «أمرته فعصى، ودعوته فأبى»، والمراد أنّني أمرته بالطاعة، ودعوته إلى الإجابة.

والذي حسّن قوله: ﴿وإذا أردنا﴾ ﴿أمرنا﴾ هو أنّ في[٣] تكرّر الأمر بالطاعة والإيمان إعذاراً إلى العصاة، وإنذاراً لهم، وإيجاباً للحجّة عليهم.

الثاني: أن يكون قوله: ﴿أمرنا مُترفيها﴾ من صفة القرية وصلتها، ولا يكون جواباً لقوله: ﴿وإذا أردنا﴾، ويكون تقدير الكلام: «وإذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها أنّا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها»، وتكون «إذا» لم يأت لها جواب ظاهر، للاستغناء عنه بما في الكلام من الدلالة عليه، كقوله[٤] تعالى: ﴿حتّى إذا جاءُوها﴾[٥] الآية، فلم يأت لـ«إذا» جواب[٦].

الثالث: أن يكون ذكر الإرادة في الآية مجازاً واتّساعاً وتنبيهاً على المعلوم من حال القوم وعاقبة أمرهم، وأنّهم متى أُمروا فسقوا وخالفوا، كقولهم: «إذا أراد المريض أن يموت خلّط في مأكله»، ومعلوم أنّ العليل لم يرد ذلك، لكن لمّا كان المعلوم من حاله الهلاك حَسُنَ هذا الكلام، واستعمل ذكر الإرادة لهذه الوجه.

وكلام العرب وحيٌ وإشاراتٌ واستعارةٌ ومجازاتٌ، ولهذا كان كلامهم في الرتبة

---

١. «ج»: بإهلاك.

٢. «به» ساقطة من «ج».

٣. «في» ساقطة من «ج».

٤. «ج»: لقوله.

٥. الزمر (٣٩): ٧٣.

٦. في حاشية «ع»: وقيل: الجواب ﴿وفتحت أبوابها﴾، والواو زائدة هنا.

العليا من الفصاحة، فإنّ الكلام متى جرى كلّه على الحقيقة كان بعيداً من الفصاحة، بريئاً من البلاغة، وكلام الله أفصح الكلام وأبلغه.

الرابع: أن تُحمل الآية على التقديم والتأخير، ويكون تقديرها: «إذا أمرنا مُترفي قرية بالطاعة فعصوا واستحقّوا العقاب أردنا إهلاكهم»، والتقديم والتأخير في الشعر وكلام العرب كثير.

وأمّا قراءة من قرأ الآية بالتشديد فقرأ «أمّرنا»، وقراءة من قرأها بالمدّ والتخفيف فقرأ «آمَرنا» فلن يخرج معنى قراءَتيهما عن الوجوه المذكورة، إلّا الوجه الأوّل، فإنّ معناه لا يليق إلّا بأن يكون ما تضمّنته[1] الآية هو الأمر الذي يستدعي به إلى الفعل.

[٣] تأويل آية

قوله [تعالى]: ﴿وَالأَرْضَ مَدَدْناها وَأَلْقَيْنا فِيْهَا رَواسِيَ وَأَنبَتْنا فِيْها مِنْ كُلِّ شَيءٍ مَوْزُونٍ﴾[2].

قال أبو مسلم محمّد بن بحر الإصفهاني: إنّما خصّ الموزون بالذكر دون المكيل، لأنّ المكيل ينتهي إلى الوزن، وأيضاً في الوزن معنى الكيل، فخصّ بالذكر لاشتماله على معنى الكيل.

والوجه غير[3] ما قاله.

وإنّما أراد تعالى بالموزون المقدّر الواقع تحت الحاجة، فلا يكون ناقصاً ولا زائداً عليها، كقولهم: «كلامُ فلان موزونٌ، وأفعالُه موزونةٌ مقدّرة».

---

١. في النسختين: ما تضمّنه.

٢. الحجر (١٦): ١٩.

٣. «ج»: عن.

قال مالك بن أسماء[١] الفزاري:

وحـــديثٌ ألذّه هـــو مـــمّا يــنعت الناعتون يـوزن وزنـا
مــنطقٌ صـائبٌ وتـلحن أحـيا ناً وخير الحديث ماكان لحنا[٢]

قوله: «وتلحن أحياناً»، فلم يُرد اللحن في الإعراب الذي هو ضدّ الصواب، وإنّما أراد الكناية عن الشيء، والتعريض بذكره، والعدول عن الإفصاح عنه، على معنى قوله تعالى: ﴿ولتعرفنّهم في لحن القول﴾[٣].

وقيل: «اللحن» هنا الفطنة وسرعة الفهم، ومنه قوله عليه السلام: «لعلّ أحدكم [أن يكون] ألحن[٤] بحجّته»[٥]، أي أفطن لها وأغوص عليها.

وقد ظنّ الجاحظ أنّ اللحن هنا اللحن في الإعراب، وقال: إنّ اللحن مستحسنٌ من النساء، وليس بمستحبٍّ منهنّ كلّ الصواب والتشبّه بفحول الرجال، واستشهد بأبيات مالك بعينها.

وتبعه على هذا الغلط عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري.

---

١. «بن أسماء» ساقطة من «ج».

٢. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤١؛ مجمع البيان: ج ٤، ص ٢٢٠؛ تفسير الثعلبي: ج ٩، ص ٣٨؛ تفسير القرطبي: ج ١٦، ص ٢٥٣؛ تاريخ مدينة دمشق: ج ١٢، ص ٢١٠ وج ٤٥، ص ٤٢٩؛ الصحاح للجوهري: ج ٦، ص ٢١٩٤؛ شرح شافية ابن الحاجب للإسترآبادي: ج ٤، ص ١٧٩؛ لسان العرب لابن منظور: ج ١٣، ص ٣٨٠؛ تاج العروس للزبيدي: ج ١٨، ص ٥٠٣.

٣. محمّد (٤٧): ٣٠.

٤. «ج»: اللحن.

٥. الكافي للكليني: ج ٧، ص ٤١٤، باب أنّ القضاء بالبيّنات والإيمان، ح ١١؛ معاني الأخبار للصدوق: ص ٢٧٩، باب معنى المحاقلة وبيع الحصاة...؛ مسند أحمد بن حنبل: ج ٢، ص ٢٣٢، مسند أبي هريرة، وج ٦، ص ٢٠٣، مسند السيّدة عائشة، صحيح البخاري: ج ٣، ص ١٦٢، حديث الإفك، وج ٨، ص ٦٢، كتاب الحيل؛ صحيح مسلم: ج ٥، ص ١٢٩، باب قضية هند.

[٤] تأويل آية

إن سأل سائل، فقال: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿فَأَلْقى عَصاهُ فَإِذا هِيَ ثُعبانٌ مُبينٌ﴾[١]، وقال في موضع آخر: ﴿وأَنْ أَلقِ عَصاكَ فَلَمّا رَآها تَهْتَزُّ كَأَنَّها جانٌّ﴾[٢]، و«الثعبان» هو الحيّة العظيمة الخلقة، و«الجانّ» الصغير من الحيّات، فكيف اختلف الوصفان والقصّة واحدة؟

الجواب: إنّ الذي ظنّه السائل من كون الاثنين خبراً عن قصّة واحدة باطل، بل الحالتان مختلفتان، والحال التي [أخبر] عن العصا فيها بصفة الجانّ كانت في ابتداء النبوّة، والحال التي صارت العصا فيها ثعباناً كانت عند لقائه فرعون وإبلاغه الرسالة، والتلاوة تدلّ على ذلك، وإذا اختلف القصّتان فلا مسألة ولا مناقضة.

وقد ذكر المفسّرون أيضاً وجهين تزول بكلّ واحد منهما الشبهةُ في تأويلها.

أحدهما: أنّه تعالى إنّما شبّهها بالثعبان في إحدى[٣] الآيتين لعظم جثتها وكبر جسمها وهول منظرها، وشبّهها في الآية الأُخرى بالجانّ؛ لسرعة حركتها ونشاطها وخفّتها، فاجتمع لها أنّها في جسم الثعبان وكبر خلقه، ونشاط الجانّ وسرعة حركته، وهذا أبهر في باب الإعجاز، وأبلغ في خرق العادة، ولا تناقض بينهما.

وثانيهما: أنّه تعالى لم يُرد بـ«الجانّ» الحيّة، وإنّما أراد أحد الجنّ، فكأنّه تعالى أخبر بأنّ العصا صارت ثعباناً في الخلقة وعظم الجسم، وكانت مع ذلك كأحد الجنّ في هول المنظر وإفزاعها لمن شاهدها؛ ولهذا قال [تعالى]: ﴿فلمّا رآها تهتزّ كأنّها

١. الأعراف (٧): ١٠٧؛ الشعراء (٢٦): ٣٢.

٢. القصص (٢٨): ٣١.

٣. «ج»: أحد.

جانٌّ ولّى مدبراً ولم يعقّب[١]﴾[٢].

ويمكن في الآية وجه آخر، وهو أنّ العصا لمّا انقلبت حيّةً صارت أوّلاً بصفة الجانّ [و]على صورته، ثمّ صارت بصفة الثعبان على تدريج، ولم تصرْ كذلك ضربةً واحدة.

أقول: وهذا الوجه هو الوجه، وعليه محقّقو[٣] المفسّرين.

[٥] تأويل آية

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[٤] الآية.

قد ظنّ مَن لا بصيرة له ولا فطنة أنّ تأويل هذه الآية أنّ الله استخرج من ظهر آدم جميع ذرّيّته، وهم في خلق الذرّ، فقرّرهم بمعرفته، وأشهدهم على أنفسهم.

وهذا التأويل مع أنّ العقل يبطله ويحيله، أقول: ولأنّه يلزم منه التناسخ الذي قامت الدلائلُ على بطلانه، ممّا يشهد ظاهرُ القرآن بخلافه؛ لأنّه قال: ﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم﴾، ولم يقل: «من آدم»، ولا «من ظهره»، وقال: ﴿ذرّيّتهم[٥]﴾، ولم يقل: «من ذرّيّته»، وهذا يدلّ على اختصاصها ببعض ذرّيّة ولد آدم، [فهذه شهادة الظاهر ببطلان تأويلهم][٦].

---

١. «ج» زيادة «يا موسى».

٢. النمل (٢٧): ١٠؛ القصص (٢٨): ٣١.

٣. «ع»: تحقّقوا. «ج»: تحقّق.

٤. الأعراف (٧): ١٧٢.

٥. في النسختين: ذرّيّاتهم.

٦. من أمالي المرتضى: ج ١، ص ٥٥.

وأمّا[١] شهادة العقل، فمن حيث لا تخلو هذه الذرّيّة التي استخرجت من ظهر آدم فخوطبت[٢] من أن تكون كاملة العقل، مستوفية لشروط التكليف، أو لا، فإن كانت بالصفة الأُولى وجب أن يذكر هؤلاء بعد خلقهم وإنشائهم ما كانوا عليه في تلك الحال وما قرّروا به واستشهدوا عليه.

مع أنّ تجويز النسيان عليهم ينقض الغرض في الآية؛ وذلك أنّ الله سبحانه أخبر أنّه قرّرهم وأشهدهم كيلا يدّعوا يوم القيامة الغفلة عن ذلك، فتسقط الحجّة عليهم.

وإن كانوا على الصفة الثانية من زوال العقل وشرائط التكليف قبح خطابهم وتقريرهم وإشهادهم.

والصحيح في تأويلها وجهان:

أحدهما: أن يكون تعالى إنّما عَنى بها جماعة ـ أقول: أيضاً يلزم من هذا التأويل التناسخ الذي قد[٣] قامت الدلائل على بطلانه، لاستحالته في العقل ـ من ذرّيّة بني آدم خلقهم وكلّفهم وأكمل عقولهم، وقرّرهم على لسان رسله عليهم السلام بمعرفته وبطاعته، فأقرّوا بذلك، وأشهدهم على أنفسهم به؛ كيلا يقولوا يوم القيامة: ﴿إنّا كنّا عن هذا غافلين﴾[٤]، أو يعتذروا بشرك آبائهم.

وثانيهما: أنّه تعالى لمّا خلقهم وركّبهم تركيباً يدلّ على معرفته ويشهد بقدرته ووجوب عبادته، وأراهم العبر والآيات والدلائل في غيرهم وفي أنفسهم كان بمنزلة المُشهِد لهم على أنفسهم، المقرّ المعترف، وإن لم يكن هناك إشهاد ولا اعتراف على

١. «وأمّا» ساقطة من «ج».

٢. «ج»: فخوطب.

٣. «قد» ساقطة من «ج».

٤. الأعراف (٧): ١٧٢.

الحقيقة، ويجري ذلك مجرى قوله: ﴿ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كَرهاً قالتا أتينا طائعين﴾[١]، وإن[٢] لم يكن منه تعالى قول على الحقيقة، ولا منهما جواب، [و]مثله قوله: ﴿شاهدين على أنفسهم بالكفر﴾[٣]، والكافر لم يعترف بالكفر بلسانه، وإنّما ظهر منه ظهوراً لا يتمكّن[٤] من دفعه، فكان بمنزلة المعترف به.

وما روي عن بعض الحكماء من قوله: سَلِ الأرضَ مَن شقّ أنهارَك، وغَرَسَ أشجارَك، وجَنى ثمارَك؟ فإن لم تُجبك حواراً[٥] أجابتك اعتباراً.

أقول[٦]: وكقولهم[٧]: قال الحائط للوتد[٨]: لِمَ تشقّني؟ فقال الوتد: سل من يدقّني[٩]، وإنّما هذا القول منهما بلسان الحال لا بلسان المقال.

---

١. فصّلت (٤١): ١١.

٢. في النسختين: «بأن».

٣. التوبة (٩): ١٧.

٤. «ج»: لا يمكن.

٥. في النسختين: «جواراً».

٦. «أقول» ساقطة من «ج».

٧. «ع»: ولقولهم.

٨. في النسختين: للود، وكذا المورد الآتي.

٩. مثل يضرب.

[٦] تأويل آية

قوله تعالى[١]: ﴿وَما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاٰ يَعْقِلُونَ﴾[٢].

وظاهر هذا الكلام يدلّ على أنّ الايمان إنّما كان لهم[٣] فعله بإذنه وأمره، وليس هذا مذهبكم، فإنّ حَمْلَ الإذن هنا على الإرادة اقتضى أنّ مَن لم يقع منه الايمانُ لم يرده الله منه، وهذا بخلاف مذهبكم.

ثمّ جَعْلُ الرجسِ الذي هو العذاب على الذين لا يعقلون، ومن كان فاقداً عقله لا يكون مكلَّفاً، [فكيف يستحقّ العذاب]؟ وهذا بضدّ الخبر المروي أنّه قال: «أكثر أهل الجنّة البُله»[٤].

والجواب في قوله: ﴿إلّا بإذنِ الله﴾ وجوهٌ:

منها: أن يكون الإذنُ الأمرَ، ويكون معنى الكلام أنّ الإيمان لا يقع من أحد إلّا بعد أن يأذن الله فيه ويأمر به، ولا يكون معناه ما ظنّه السائل؛ من أنّه لا يكون للفاعل فعله إلّا بإذنه، ويجري هذا مجرى قوله: ﴿وما كانَ لنفسٍ أن تموتَ إلّا بإذنِ الله﴾[٥]، وإن كان الأشبه في هذه الآية الأخيرة أن يكون المراد بالإذن العلم.

ومنها: أن يكون الإذنُ هو التوفيق والتيسير والتسهيل، والله يوفّق لفعل الإيمان ويلطف فيه، ويسهّل السبيل إليه[٦].

---

١. «تعالى» ساقطة من «ع».

٢. يونس (١٠): ١٠٠.

٣. «ج»: زيادة «من».

٤. معاني الأخبار للصدوق: ص ٢٠٣؛ أمالي المرتضى: ج ١، ص ٦٤؛ مجمع الزوائد للهيثمي: ج ٨، ص ٧٩.

٥. آل عمران (٣): ١٤٥.

٦. «والله يوفّق ... السبيل إليه» ساقطة من «ج».

ومنها: أن يكون الإذنُ العلمَ، من قولهم: «أذنت لكذا و[١]كذا»، إذا استمعته وعلمته، و«آذنت فلاناً بكذا» أي: أعلمته، فتكون[٢] فائدةُ الآيةِ الإخبارَ عن علمه تعالى بسائر الكائنات.

ومنها: أن يكون الإذنُ العلمَ، ومعناه: إعلام الله المكلّفين بفضل الإيمان وما يدعو إلى فعله، فيكون معنى الآية: وما كان لنفس أن تؤمن إلّا بإعلام الله لها ما يبعثها على الإيمان، ويدعوها إلى فعله.

أقول: ويحتمل أن يكون المعنى: وما كان لنفس أن تؤمن إلّا وقد علم الله أنّها تؤمن هو[٣] من الأزل، والعلم لا يؤثّر في المعلوم، فإنّه تعالى يعلم المستقبل والحال والماضي.

وأمّا قوله: ﴿ويَجعلُ الرِّجسَ عَلَى الذينَ لا يَعقِلون﴾، فلم يعنِ به الناقصي العقول، وإنّما أراد الذين لم يعقلوا ويعلموا ما وجبَ عليهم علمُه؛ من معرفة خالقهم، والاعتراف بنبوّة رسله والانقياد إلى طاعتهم، ووَصْفُهم بأنّهم لا يعقلون تشبيهاً، كما قال: ﴿صمٌّ بكمٌ عُميٌ﴾[٤].

أقول: أراد بذلك الذين لم ينتفعوا بعقولهم؛ لأنّهم لم يستعملوها حيث الواجب عليهم، فكأنّهم[٥] لا يعقلون، وكان من شأنهم أن يعقلوا[٦] ما خلقوا لأجله، وما فعلوا ذلك، فوقع عليهم العذاب لذلك.

---

١. «ج»: «أو» بدل «و».

٢. في النسختين: يكون.

٣. كذا.

٤. البقرة (٢): ١٨ و١٧١.

٥. «ج»: فكانوا.

٦. «ج»: يقبلوا، «ع»: يقتلوا. والمثبت هو الصواب لتناسبه مع سياق الكلام.

وأمّا الحديث، فإنّه لم يرد بـ«البُله» ذوي الغفلة والنقص والجنون، وإنّما أراد البُله عن الشرّ والقبيح، وسمّاهم بُلهاً عن ذلك من[1] حيث لا يستعملونه ولا يعتادونه، لا من حيث فقدوا العلم والعقل.

قال أبو النجم [العجلي][2]:

مِنْ[3] *كلّ عجزاءَ*[4] *سقوطِ البرقعِ* *بلهاءَ لَمْ تَحفظْ ولَمْ تُضيِّعِ*

أراد بـ«البلهاء» ما ذكرنا، وقوله: «سقوط البرقع» أراد أنّها[5] تبرز وجهها ولا تستره، ثقة بحسنه.

وقوله: «لم تحفظ»، أي: استقامة[6] طريقتها يغني عن حفظها لعفافها.

وقوله: «لم تضيّع»، أي: لم تهمل في أغذيتها فتشقى.

أقول: الأبله[7] هو الذي عليه غلبة سلامة الصدر وبه فسّر قوله عليه السلام: «**أكثرُ أهلِ الجنّةِ البُلهُ**»، و«الأبله» هو الذي يكون مشتغلاً بأُمور الآخرة، لا بأُمور الدنيا، فتسمّيه أهل الدنيا أبله، ويقال: «عيش أبله»، إذا كان هنيئاً لذيذاً عوداً[8].

ويمكن أن يكون في البله جواب آخر، وهو أن نحمله[9] على البله الذي هو الغفلة والنقصان، ويكون معنى الخبر أنّ أكثر أهل الجنّة الذين كانوا بُلهاً في الدنيا،

١. «من» ساقطة من «ج».
٢. من أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤٠.
٣. «من» ساقطة من «ج».
٤. «ج»: بلهاء.
٥. «ج»: زيادة «لم».
٦. «ج»: لاستقامة.
٧. «ع»: لا بل.
٨. كذا.
٩. «ع»: يحمله.

فعندنا أنّه تعالى ينعّم الأطفال في الجنّة والمجانين والبهائم، وإنّما لم يجعلهم[١] بُلهاً في الجنّة؛ لأنّهم إذا دخلوها لم يدخلوها إلّا وهم على أفضل الحالات وأكملها.

[٧] تأويل آية

قوله تعالى مخبراً عن يوم القيامة: ﴿ذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النّاسُ وَذٰلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ * وَما نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ * يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾[٢]؛ وقال في موضعٍ آخر: ﴿هٰذا يَوْمُ لاٰ يَنْطِقُونَ * [وَلاٰ يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ]﴾[٣]؛ وفي موضعٍ آخر: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ يَتَساءَلُونَ﴾[٤].

وظاهرُ هذه الآيات التناقضُ، وقد قال قومٌ من المفسّرين في تأويلها: إنّ يومَ القيامة يومٌ طويلٌ ممتدٌّ، فقد يجوز أن يُمنعوا النطق في بعضه، ويُؤذنَ لهم فيه في بعض آخر.

وهذا ضعيفٌ؛ لأنّ الإشارةَ فيه إلى يومِ القيامة بطولِه، فكيف يجوزُ أن تُجعلَ الحالاتُ فيه مختلفةً؟

أقول: مَواطنُ القيامة كثيرةٌ، فيجوز أنّ في موضع يتكلّمون، وفي آخر لا يتكلّمون، وفي آخر يتعاتبون، وبأنّ كلَّ ذلك صحيحٌ[٥].

والجوابُ الصحيحُ أن يقال: إنّما أراد تعالى نفي النطق المسموع المقبول الذي ينتفعون به ويكون لهم فيه عذراً وحجّة، ولم ينفِ النطق الذي ليس هذه حاله،

١. «ج»: نجعلهم.
٢. هود (١١): ١٠٣ ـ ١٠٥.
٣. المرسلات (٧٧): ٣٥ ـ ٣٦.
٤. الصافّات (٣٧): ٢٧؛ الطور (٥٢): ٢٥.
٥. «وبأنّ كلّ ذلك صحيح» ساقطة من «ج».

ويجري ذلك مجرى قولهم: «خَرُسَ فلانٌ عن حجّته ولم يقلْ شَيئاً»، وإن[١] كان قد تكلّم بكلامٍ كثيرٍ، لكن لمّا لم يكن فيه حجّة ولا به منفعة، جاز إطلاق القول الذي حكيناه عليه، ومثله قول الشاعر:

أَعْمىٰ إذا ما جارَتي خَرَجَتْ حَتّىٰ يُواري[٢] جارَتي الخِدْرُ[٣]
ويَصَمٌّ عَمّا كانَ بَينَهُما سَمْعي وما لِي غَيرَه وَقْرُ

وقوله: ﴿وَلا يُؤْذَنُ لَهمْ فيَعتذِرونَ﴾، أي لا يُستَمعُ إليهم، ولا يُقبلُ عذرهم، والعلّة ما ذكرناه[٤].

[٨] تأويل آية

قوله تعالى مخبراً عن مهلك قوم فرعون: ﴿فَما بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّماءُ وَالأَرْضُ وَما كانُوا مُنْظَرِينَ﴾[٥].

قيل: كيف يجوز أن يضيف البكاء إليهما، و[هو] لا يجوز [في الحقيقة] عليهما؟

الجواب، في هذه الآية وجوه من التأويل:

أوّلها: أنّه أراد أهل السماء والأرض، كقوله[٦]: ﴿واسأل القرية﴾[٧].

---

١. «ع»: فإن.
٢. في النسختين: تواري.
٣. «ج»: الخدروا.
٤. في حاشية «ج» بخطّ مغايرٍ لخطّ كاتب النسخة: «أقول: يمكن أن يكون المراد من عدم نطقهم باختيارهم؛ أي أنّهم لا ينطقون في هذا اليوم باختيارهم، بل هو موقوفٌ على إذنِ ربّهم».
٥. الدخان (٤٤): ٢٩.
٦. في النسختين: لقوله.
٧. يوسف (١٢): ٨٢.

وثانيها: أنّه تعالى أراد المبالغة في وصف القوم بصغر القدر وسقوط المنزلة؛ لأنّ العرب إذا أخبرت عن عظم المصاب[١] بالهالك قالت: «كُسِفَتْ لِفقدِهِ الشمسُ، وأظلَمَ القمَرُ، وبَكاهُ الليلُ والنهارُ، والسماءُ والأرضُ»، يريدون بذلك المبالغة في عظم الأمر وشمول ضرره.

قال جرير:

الشمسُ طالعةٌ لَيستْ بِكاسِفَةٍ تَبكي عَليكَ نُجومَ الليلِ والقمرا[٢]

أقول: التقدير: «الشمسُ طالعةٌ تبكي عليك، ليست بكاسفةٍ نجومَ الليلِ والقمرا»، لفقدان ضوئها، وعدم إنارتها.

ومن هذا قولهم: «لَأُرينّك الكواكبَ بالنهار».

وفي البيت وجوهٌ ثلاثةٌ: الأوّل: أنّه أراد أنّ الشمسَ طالعةٌ وليست مع طلوعها كاسفةَ نجومِ الليلِ والقمرِ؛ لأنّ عظم الرزيّة سَلَبَها نورَها.

والثاني: أن يكون انتصاب ذلك كما في قولهم: «لا أُكلّمك الأبدَ والدهرَ»، أخبر بأنّ الشمس تبكيه ما طلعت النجومُ وظَهَرَ القمرُ.

والثالث: أن يكون القمر والنجوم باكين الشمس على هذا المرثي، فبكتهنّ، أي: غلبتهنّ بالبكاء، كما تقول: «باكاني فلان فبكيته»، أي: غلبته وفضلت عليه.

أقول: الوجهان الأخيران[٣] في غاية البعد؛ لأنّ اللفظ لا يدلّ عليهما، والتقدير لا يساعدهما كما ترى، فالمراد هو الوجه الأوّل فقط؛ لأنّ سياق الكلام يدلّ عليه فقط.

---

١. «ج»: المصايب.

٢. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٧٧؛ كنز الفوائد للكراجكي: ص ٢٩٢؛ معاني القرآن للنحاس: ج ٦، ص ٤٠٦؛ الصحاح للجوهري: ج ٤، ص ١٤٢١، فصل الكاف.

٣. في النسختين: الآخران.

وثالثها: أن يكون معنى الآية الإخبار عن أنّه لا أحدَ أَخَذَ بثأرهم ولا انتصر لهم؛ لأنّ العرب لا تبكي على قتيل إلّا بعد الأخذ بثأره.

ورابعها: أن يكون ذلك كنايةً عن أنّه لم يكن لهم في الأرض عملٌ صالحٌ يُرفَعُ منها إلى السماء.

ويطابق هذا قولَ ابن عبّاس، وقد قيل له: السماءُ والأرضُ تبكيان على أحد؟ فقال: نعم، مصلّاه في الأرض، ومصعد عمله في السماء[1].

وروى أنس عن النبي ﷺ[2] أنّه قال: «ما مِنْ مُؤمنٍ إلّا وَلَهُ بابٌ يَصعدُ منه عَملُه[3]، وبابٌ يَنزلُ منه رزقُهُ، فإذا مات بكيا عليه»[4]، ومعنى البكاء هنا الإخبار عن الاختلال بعده، فإذا لم يكن لهم[5] عملٌ صالحٌ جازَ أن يقالَ فيهم: فما بكت عليهم السماءُ والأرضُ.

قال السيّد [المرتضى] رحمه الله: ويمكن في الآية وجهٌ خامسٌ، وهو أن يكون البكاء فيها كنايةً عن المطر والسقيا؛ لأنّ العرب تشبّه المطر بالبكاء، ويكون معنى الآية أنّ السماء لم تَسْقِ قبورَهم، ولم تَجُد عليهم بالقطر؛ لأنّ العرب كانوا يستسقون السحائب لقبور أعزّائهم، ويستنبتون لمواضع قبورهم الزهرَ والرياضَ، ويجرون هذا الدعاء مجرى الاسترحام والرضوان، والفعل الذي أُضيف إلى السماء ـ وإن كان لا يجوز إضافته إلى الأرض ـ فقد يصحّ عطفُ الأرضِ على السماء، بأن يقدّر لها فعلٌ يصحّ نسبته إليها، والعرب تفعل مثل هذا، قال الشاعر:

---

١. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٧٨؛ مجمع البيان: ج ٩ ـ ١٠، ص ١٠٩.

٢. «ع»: عليه السلام.

٣. «ج»: زيادة «وباب ينزل منه عمله».

٤. أوائل المقالات للشيخ المفيد: ص ٢٢٣؛ سنن الترمذي: ج ٥، ص ٥٧، ح ٣٣٠٨.

٥. «ج»: له.

يا ليتَ زَوجَكِ قَدْ غَدا مُتقلّداً سَيفاً ورُمحا[١]

أراد: وحاملاً رمحاً[٢]، ومثله يقدّر في الآية، فيقال: أراد أنّ السماء لم تَشْقِ قبورهم، وأنّ الأرض لم تُعشِبْ عليها، وكلّ هذا كنايةٌ عن حرمانهم رحمة الله سبحانه ورضوانه.

ومثله قول الشاعر:

علفتها تبناً[٣] *وماءً بارداً*[٤]

أي وسقيتها ماءً. وكقول الآخر:

وزَجَجْنَ الحَواجبَ وَالعُيونا[٥]

أي كحلن[٦] العيونا.

[٩] تأويل آية

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَلَا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلّا مَن رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[٧].

---

١. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٨٠.

٢. «ج»: أرادوا حاملاً.

٣. «ع»: حسناً.

٤. ذكره السيّد المرتضى في أماليه: ج ١، ص ٨١، وقال في الهامش: والبيت في ابن عقيل ١ / ٥٢٤ غير منسوب وتمامه:

علفتها تبناً وماءً بارداً حتّى شَتَتْ هَمّالةً عَيناها

٥. الصحاح للجوهري: ج ١، ص ٣١٩، فصل الزاي ولم ينسبه، وتمامه:

إذا ما الغانياتُ خَرَجْنَ يَوماً وزَجَجْنَ الحَواجبَ والعيونا

٦. في النسختين: زججنا وكحلنا.

٧. هود (١١): ١١٨ ـ ١١٩.

وظاهر هذه الآية يقتضي أنّه تعالى ما شاء أن يكونوا أُمّة واحدة وأن يجتمعوا على الإيمان والهدى، وهذا بخلاف ما تذهبون إليه، وقوله: ﴿وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، لا يخلو من أن يكون عنى أنّه للاختلاف خلقهم، أو[١] للرحمة، ولا يجوز أن يعني الرحمة؛ لأنّ الكناية عن الرحمة لا تكون بلفظ «ذلك»، ولو أرادها لقال: «ولتلك خلقهم»، فلمّا قال: ﴿ولذلك﴾ كان رجوعه إلى الاختلاف أولى.

الجواب: قوله: ﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّك﴾، فإنّما عنى به المشيئة على سبيل الاختيار لا الإجبار، وإنّما أراد تعالى أن يُخبرنا عن قدرته؛ وأنّه ممّن لا يُغالب؛ ولا يُعصى مقهوراً؛ من حيث كان قادراً على إلجاء العباد وإكراههم على ما أراده منهم.

فأمّا لفظة «ذلك» في الآية فحَمْلُها على الرحمة أولى من حَمْلِها على الاختلاف؛ لدليل العقل وشهادة اللفظ.

أمّا دليل العقل؛ فمن حيث علمنا أنّه تعالى كره الاختلاف والذهاب عن الدين، ونهى عنه، وتوعّد عليه، فكيف يجوز أن يكون شائياً له، ومخبراً بخلق العباد عليه؟

وأمّا شهادة اللفظ؛ فلأنّ الرحمةَ أقربُ إلى هذه الكناية من الاختلاف، وحملُ اللفظ على أقرب المذكورين إليها أولى في لسان العرب.

وأمّا ما طعن به السائل وتعلّق به من تذكير الكناية وأنّها لا تكون إلّا مؤنّثة فباطل؛ لأنّ تأنيث الرحمة غير حقيقي، وإذا كُنّي عنها بلفظ التذكير كانت الكناية عن المعنى؛ لأنّ معناها هو الفضل والإنعام، قال تعالى: ﴿هذا رحمةٌ مِنْ رَبّي﴾[٢]، ولم يقل: «هذه»، وإنّما أراد: «هذا فضل من ربّي».

وقالت الخنساء:

---

١. في النسختين: «و» بدل «أو».

٢. الكهف (١٨): ٩٨.

فَـذلكِ يـا هـندُ الرزيّـةُ فـاعْلَمي ونيرانُ حَربٍ[١] حينَ شَبَّ وَقُودها[٢]

أرادت «الرزء».

وقال آخر:

قـامتْ تُـبكّيه عـلى قَـبرِه مَن لي مِن بَـعدِكَ يـا عـامرُ
تَـركتني فـي الدارِ ذا غـربةٍ قَد ذلَّ مَن ليس له نـاصرُ[٣]

فقال: «ذا غربة»، ولم يقل: «ذات»، لأنّه أراد شخصاً ذا غربة.

وقال زياد الأعجم:

إنَّ السَـماحةَ والشـجاعةَ ضُـمِّنا قَبراً بمرو[٤] على الطريقِ الواضحِ[٥]

فقال: «ضُمِّنا» ولم يقل: «ضُمِّنتا»، لأنّ السماحة والشجاعة مصدران.

على أنّ قوله: ﴿إلّا من رحم ربّك﴾ كما يدلّ على الرحمة، يدلّ أيضاً على أن يرحم، فإذا جعلنا الكناية [بـ]لفظة «ذلك» عن «أن يرحم» كان التذكير في موضعه؛ لأنّ الفعل مذكّر.

ويجوز أن يكون قوله: ﴿ولذلك خلقهم﴾ كناية عن اجتماعهم على الإيمان وكونهم فيه أُمّة واحدة، و[٦]لا محالة أنّه لهذا خلقهم، ويطابق هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الجنَّ والإنسَ إلّا لِيعبُدونِ﴾[٧].

---

١. «ج»: حزن.

٢. ديوان الخنساء: ص ٤٤.

٣. في هامش أمالي المرتضى: ج ١، ص ٩٥: البيتان في العقد ٢ / ٢٥٩ و٥ / ٣٩٠، ونسبهما لأعرابية على قبر ابن لها يقال له عامر.

٤. «ج»: يمر.

٥. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٩٥.

٦. «و» ساقطة من «ج».

٧. الذاريات (٥١): ٥٦.

وقد قال قومٌ في قوله: ﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحدةً﴾: إنّ معناه: لو شاء أن يدخلهم كلّهم الجنّة، فيكونوا في وصولهم إلى النعيم أُمّة واحدة، وأجرى هذه الآية مجرى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئنا لآتَينا كُلَّ نَفْسٍ هُداها﴾[١]، في أنّه أراد هداها إلى طريق الجنّة.

أقول: المعنى هدى على سبيل الجبر والقهر وذلك محال؛ لأنّه ينافي التكليف؛ لأنّه اختياري، فعلى هذا التأويل أيضاً يمكن أن يرجع لفظة «ذلك» إلى إدخالهم أجمعين إلى الجنّة؛ لأنّه إنّما خلقهم للمصير إليها والوصول إلى نعيمها.

وأمّا قوله: ﴿ولا يَزالونَ مُختَلِفين﴾، فمعناه[٢] الاختلاف في الدين والذهاب عن الحقّ فيه بالهوى والشبهات.

وذكر أبو مسلم بن بحر في قوله: ﴿مختلفين﴾ وجهاً غريباً، وهو أن يكون معناه أنّ خلف[٣] هؤلاء الكافرين يخلف سلفهم في الكفر؛ لأنّه سواء قولك: «خلف بعضهم بعضاً»، وقولك: «اختلفوا»، كما سواء قولك: «قتل بعضهم بعضاً»، و«اقتتلوا»، ومنه قولهم: «لا أفعل كذا ما اختلف العصران والجديدان»، أي: جاء كلّ واحد منهما بعد الآخر[٤].

قال عبد الرحمان بن محمّد بن العتائقي ـ وفّقه الله لمراضيه ـ المنتزع لهذه الآيات من كتاب السيّد ـ قدّس الله روحه ـ: اعلم أوّلاً[٥] أنّ اختلاف الأُمّة ليس

---

١. السجدة: ١٣.

٢. في النسختين: بمعناه.

٣. «ج»: خلق.

٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٩٧.

٥. «أوّلاً» ساقطة من «ج».

لتقصير من الله سبحانه، ولا من جبرئيل، ولا من النبي والأئمّة عليهم السلام، ولا من الأُمّة مع الاجتهاد البالغ، بل هو لازم في الطبيعة، سببه الفاعلي اختلاف الاستعدادات، وسببُ اختلافِ الاستعدادات اختلافُ أسبابها المعدّة، وسببها الغائي الرحمة، وهو واقع في أمم الأنبياء بمشيئة الله تعالى، ويدلّ عليه ما روي عنه عليه السلام أنّه قال[١]: «اختلافُ أُمّتي رحمةٌ»[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ الناسَ أُمّةً واحدةً﴾ الآية، فقوله: ﴿ولو شاء ربّك﴾ مقدّمة شرطية، وقوله: ﴿ولا يَزالونَ مُختَلِفينَ﴾ لازم المقدّمة الاستثنائية؛ أقامه مقام ملزومه، وهو: لكنّه لم يخلقهم أُمّةً واحدةً ينتج نقيض الملزوم، وهو: أنّه تعالى لم يَشأْ كونهم أُمّة واحدة، وهو المطلوب.

وقوله: ﴿إلّا مَنْ رَحِمَ رَبُّك﴾، يريد أنّ الواصلين إلى درجة[٣] الكمال الذين هم أهل الفضيلة وأهل التجريد لا يختلفون، وإنّما يختلفون[٤] ما داموا في طريق الرحمة المطلقة؛ بحسب اختلاف طرقهم التي هي الاستعدادات المختلفة.

وقوله: ﴿وَلِذلكَ خَلَقَهُم﴾، إشارة إلى اختلافهم والرحمة معاً، أي: أنّهم خُلقوا ليختلفوا في طرق الرحمة، وتجمعهم الرحمة بعد وصولهم إلى المقصد الأقصى.

وقول السيّد المرتضى رضي الله عنه: كيف يكون الاختلاف بمشيئة الله تعالى وقد كرّهه وتوعّد عليه وأمرهم بالاجتماع في الهدى والدين؟! وتأويله[٥] الآية بأنّ المراد

---

١. «أنّه قال» ساقطة من «ج».

٢. علل الشرائع للصدوق: ج ١، ص ٨٥، باب ٧٩، ح ٤؛ شرح صحيح مسلم للنووي: ج ١١، ص ٩١، باب الوقف.

٣. «ج»: درجات.

٤. «وإنّما يختلفون» ساقطة من «ج».

٥. «ج»: تأويل.

مشيئته تعالى على وجه الإلجاء، أي: إن شاء ربّك لجعلهم أُمّة واحدة في اجتماعهم على الهدى على وجه الإلجاء؛ لأنّه قادر على ذلك غالب غير مغلوب لكنّه لم يجعلهم أُمّة واحدة بالإلجاء، ولا يلزم من ذلك عدم مشيئته لكونهم أُمّة واحدة بالاختيار، فإنّ نفي الخاصّ لا يستلزم نفي العامّ، ثمّ جعل قوله: ﴿وذلك خلقهم﴾ إشارة إلى الرحمة دون الاختلاف؛ لكون الرحمة أقرب[١].

والجواب أنّه ليس المراد من الاختلاف ما قاله رضي الله عنه وقدّس سرّه من الاختلاف[٢] في الدين والهدى، فإنّه لا نزاع في أنّه تعالى أراد اجتماعهم على الهدى والدين، لكنّ اجتماعهم على الهدى[٣] سبب اختلافهم في مراتب الإيمان والهدى والدين، وجميع تلك المراتب طرق إلى رحمة الله. والاختلاف كما يكون بسبب اختلاف الفاعل الذي يكون بسبب اختلاف القابل، ألا ترى كيف تؤثّر النار في الشمع بالإذابة وفي البيض بالانعقاد، وكيف يجمع الصبّاغُ الثيابَ في جُبٍّ واحدٍ فيخرجها مختلفة الألوان؛ لاختلاف استعداداتها، وكيف تؤثّر الشمس مع اتّحادها تأثيرات مختلفة بحسب اختلاف القوابل، كذلك الشارع يجمع الناسَ في جبّ الشريعة ليصنعَ كلَّ واحدٍ منهم بصُنعٍ مناسبٍ لاستعداده، فيحصل الاختلاف بحسب اختلاف استعداداتهم وهو المراد في الآية والخبر.

وأمّا ما فيه الاختلاف، فاعلم أنّ الإنسان مركّب من خمسة أشياء؛ من النفس والقلب والروح والطبيعة وآلاتها، واختلاف الإنسان باختلافها جميعاً.

أمّا النفس، فالمراد بها النفس العاقلة المجرّدة واختلافها في ذاتها بالكمال

١. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٩٤ ـ ٩٥.

٢. «ما قاله رضي الله عنه وقدّس سرّه من الاختلاف» ساقطة من «ج».

٣. «والدين، لكنّ اجتماعهم على الهدى» ساقطة من «ج».

والنقصان، حتّى تكون[١] بين كامل نبي[٢] وبين جاهل غبي[٣]، وبينهما وسائط لا تحصى كثرة، وفي فعلها لها وجهان:

وجه إلى مباديها[٤]، ومُظهرها حينئذٍ الدماغ، وتختلف[٥] بهذا الاعتبار في اكتساب العلوم النظرية وعدم اكتسابها، وفي اكتسابها بالسهولة والصعوبة والقلّة والكثرة.

ووجه آخر إلى البدن، بتدبيرها بالأمر والنهي لا بالمباشرة واستخراج الآراء المحمودة، ومُظهرها حينئذٍ القلب.

ونسبة هذا الوجه إلى الأوّل نسبة الوزير إلى الملك، واختلافها بهذا الاعتبار بالكمال والنقصان وصواب الرأي وخطئه، ومثله إلى المصالح الدنيوية أو[٦] الأُخروية أو إليهما معاً.

وأمّا القلب، فله شأنٌ عظيم وأمرٌ خطير، وهو برزخٌ بين النفس والروح، وسطٌ بين الجوهرين، معشوق الطرفين، منقلبٌ إلى الجانبين، فمن غلب منهما سلبه وجعله تحت ملكه ودار إمارته.

وفعله القبول والطاعة للوالي، واختلافه بحسب اختلافه؛ وهو الاعتقادات الحقّة[٧] إن كان الوالي هو النفس، وإلّا فالباطلة، وبحسب كون مناسبته[٨] إلى أحد

١. «ع»: يكون.

٢. «نبي» ساقطة من «ج».

٣. «غبي» ساقطة من «ج».

٤. «ع»: مناديها.

٥. «ع»: ويختلف.

٦. «ج»: «و» بدل «أو».

٧. «الحقّة» ساقطة من «ج».

الجانبين أشدّ وأضعف، وتجتمع فيه جميع اختلافات الطرفين.

وأمّا الروح، فالمراد بها الروح[٩] الحيوانية، وهي رئيس الجسد ومظهرها التجويف الأيسر من تجاويف القلب، وتختلف في ذاتها بالكمال والنقصان، وبحسب فعلها بالإدراك والتحريك، ويختلف كلّ واحد منهما بحسب الآلات. وآلات الإدراك عشرة: خمس ظاهرة وخمس باطنة، وآلات التحريك الشوقية هي القوّة الغضبية الدافعة للمضارّ، والشهوية الجالبة للمنافع، والفاعلية هي الأعصاب والعضلات[١٠].

وأمّا الطبيعة، فالمراد بها النفس النباتية، واختلافها في ذاتها بالكمال والنقصان، وفي أفعالها بحسب آلاتها وهي ثلاثة: العادية والنامية والمولّدة. وللعادية خوادم أربع: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة.

وأمّا[١١] الآلات، فتختلف في ذاتها باللطافة والكثافة، فلطافها هي الأرواح التي هي مطايا القوى الجسمانية، وكثافها هي الجوارح، والأرواح؛ تختلف بحسب أمزجتها وأوضاعها، والجوارح تختلف بحسب الأمزجة والأشكال والصلابة واللين والألوان والأوضاع.

وإذا تقرّر اختلاف أجزاء الشخص وحده يلزم منه اختلاف أشخاص الإنسان، ويلزم منه اختلاف نوع الإنسان في جميع تلك الاختلافات، فما ظنّك ببعضها أو بالأُمّة ومبدؤها جميعاً شيء واحد وهو اختلاف الاستعدادات، ومبدأ اختلافها كون الإنسان واقعاً[١٢] تحت قهر الذباب.

---

٨. «ج»: «كونه» بدل «كون مناسبته».

٩. «ج»: زيادة «و».

١٠. في النسختين: والفضلات.

١١. «ع»: زيادة «وأمّا».

١٢. في النسختين: واقفاً.

واعلم أنّ الاختلافات المذكورة ـ وإن كانت رحمة ـ بعضها شخصية وبعضها نوعية، إلّا أنّها ليست على الإطلاق، بل لكلّ واحد من أنواعها وجهان: وجهٌ إلى الرحمة ووجه إلى السخط، والضابط في الحركة التي بها تقع الاختلافات المذكورة أنّ كلّ حركة يتوجّه المتحرّك[1] بها نحو الطبيعة ـ سواء كان هو النفس أو القلب أو الروح أو الطبيعة، وهو سخط ذلك ـ حركة[2] يتوجّه بها نحو مقتضى العقل العملي، فهو رحمة.

ثمّ حركة الرحمة قد تكون طبيعية كحركة النفس إلى مقتضى ذاته، وقد تكون قسرية كحركة الطبيعة إذا كانت بمقتضى العقل العملي، وقد تكون إرادية[3] كحركة الروح والقلب إذا كان بمقتضى العقل.

وحركة السخط قد تكون طبيعية كحركة الطبيعة إلى مقتضى ذاتها، وقد تكون قسرية كحركة الروح إلى مقتضى الطبيعة، وقد تكون إرادية كحركة القلب والروح إذا كانت بمقتضى الطبيعة.

وإذا تقرّر هذا فاعلم أنّ اختلاف أشخاص البشر بعضها مع بعض إن كان في النفس بأن يكون شخص في غاية الكمال، وآخر في غاية النقصان، وآخرون وسائط بينهما، فوجه كون هذا الاختلاف رحمة أنّه لولاه لزم مساواة الأشخاص جميعاً[4] في مرتبة واحدة، وتلك المرتبة لا يجوز أن تكون أعلى مراتب الكمال لما قلنا: إنّ الإنسان واقع تحت قهر الذباب، فيستحيل إفاضة الكمال عليه دفعة واحدة،

١. «المتحرّك» ساقطة من «ج».

٢. «حركة» ساقطة من «ج».

٣. في النسختين: إرادته.

٤. «ج»: جميعها.

ولا أسفلها[١]؛ لأنّه منافٍ للرحمة ومناقضٌ لغرض الخلقة، ويستلزم سكون الذباب أو حركتها لا إلى غاية، والكلّ محال. ولا يجوز أن يكون أوسط المراتب لما قلناه، ولأنّه حينئذٍ لا يكون لهم داعي التوجّه إلى الكمال مع وجود صارف الطبيعة، فيحرمون الكمال والسعادة والرحمة.

وأمّا إذا ترتّبت الأشخاص في مدارج الكمال ومعارج الارتقاء حصل للكامل ابتهاج بالتفاته إلى الناقص فيجدّ في الحركة. وللناقص داعٍ إلى الكمال ليفطّنه بأنّ الإنسان يمكنه نيل الكمال، فيتحرّك نحوه بقدر استعداده، فيحتاج بعضهم إلى بعض للتعليم والتعلّم، وينال المتعلّم الكمال بالتعلّم، ويفوز المعلّم بالمدح والثناء عاجلاً والثواب آجلاً.

ثمّ لو كان الناس كلّهم في مرتبة طلب الفضائل متساوين، لزم فوات مصالح معاشهم الضرورية، ويلزم منه فوات مصالح معادهم أيضاً.

وأمّا إذا كان بعضهم في طلب رتبة الفضائل، وبعضهم في طلب مصالح المعاش، ويتساعد بعضهم ببعض فيما هو فيه، كما هو المشاهد من أشخاص الناس لم يلزم منه محذور، ولا يفوتهم قسط من الرحمة، وكلٌّ ميسّر لما خُلِقَ له، هذا وجه الرحمة.

وأمّا وجه السخط فأن يكون داعي التعليم والتعلّم هو الوهم للمراءاة وطلب الرئاسة الدنيوية وتصحيح المعتقدات الباطلة، لا طلب الحقّ بين الآراء المتخالفة والمذاهب المتنافية، كحال أكثر العلماء في زماننا هذا، نعوذ بالله من الانتكاس، ونستجير به من الانعكاس.

وهذا القدر كافٍ في التنبيه على كون الاختلافات الأُخر أيضاً رحمة، لكن نتمّم

---

١. أي: ولا أسفل مراتب الكمال.

الكلام إيضاحاً فنقول:

أمّا اختلاف العقل العملي، فوجه كونه رحمة أنّ الناس لو تساووا فيه لم يُطِعْ بعضهم بعضاً واستنكف كلّ واحد منهم عن طاعة الآخر؛ لتساويهم في رتبة التدبير والرأي.

وأمّا إذا تفاوتوا فيه احتاج بعضهم إلى بعض، فيكون بعضهم وزراءً، وبعضهم ملوكاً، وبعضهم سوقة بحسب مراتبهم في عقولهم، فيترتّبون في الولاية: الأكمل فالأكمل، وفي الطاعة: الأنقص فالأنقص، وكأُمراء الأُلوف وأُمراء المئات وأُمراء العشرات ومدبّر الممالك ومدبّر الأقليم ومدبّر البلد ومدبّر القرية، وعلى هذا التقدير ينتظم[1] نظام العالم، وتنتفي مفاسد أهل الشرّ والعناد، ويشتغل كلّ بمصالح معاشه ومعاده، هذا وجه الرحمة.

وأمّا وجه السخط بأن[2] لا يكون التدبير بمقتضى العقل العملي، بل بمقتضى الروح الشيطانية أو[3] السبعية أو البهيمية، فيتولّى الأنقص ويحكم على الأكمل ويطلب بولايته القهر والغلبة والأموال، فيستلزم الهرج والمرج والاختلال كزماننا[4] هذا وهو سنة سبع وستّين وسبعمائة[5].

١. «ع»: ينظم.

٢. «ع»: فأن.

٣. «ج»: «و» بدل «أو»، وكذا المورد الآتي.

٤. «ع»: لزماننا.

٥. في حاشية «ع»: فإنّه وقع في هذي السنة في العراق من القتل والنهب والحروب التي كانت من السلطان أويس ومن الذي خرج عليه وهو مرجان وابن معروف ما لم نشرح كثرة.

وأقول: وأنا عبد الرحمان العتائقي قد وقع بعد هذا التاريخ المذكور في أكثر الممالك ولا سيّما في العراق ⇦

وأمّا اختلاف أفعال القلب من المعتقدات؛ فلأنّه من لوازم اختلاف الروح في قوّتَيْه؛ لأنّ[1] اعتقاد كلّ شخص على قدر عقله ومرتبة نفسه.

ووجه كونه رحمة؛ لأنّ الاعتقادات لو اتّحدت لزم اتّحاد الأنفس والعقول، ويلزم منه ارتفاع الرحمة اللازمة؛ لاختلافاتهما تمسّكاً بعدم اللازم على عدم الملزوم، فيكون اختلاف الاعتقادات رحمة، هذا في المعقولات.

وأمّا المنقولات الشرعية؛ فلأنّ كلام الشارع ذو وجوه والقرائح مختلفة، ويلزم منهما اختلاف الاعتقادات.

ووجه كونه رحمة، أنّه لولاه لزم اتّحاد القرائح، واتّحاد المراد من كلامه فتفوت[2] الرحمة الحاصلة من اختلافهما.

ووجه كون الاعتقادات سخطاً، أنّه إذا كان لازماً للاختلافات السخطية النفسية يلزم أن يكون أيضاً سخطاً؛ لأنّ لازمَ السخط سخطٌ.

وأمّا وجه كونه[3] رحمة للاختلافات الروحية، فهو أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع، فلو

⇐ولا سيّما في الحلّة سنة سبع وسبعين وسبعمئة [و]هذه السنة التي أنا فيها وهي سنة سبعة وثمانين [من] المصادرات والظلم والجور والهرج والمرج واختلاف نظام العالم والفجور والفسوق والمنكر ما لا عين رأت ولا أُذن سمعت ولا خطر على وهمٍ، وأستعين بالله من كلّ سوء.

أقول أيضاً: إنّ في سنة ثمان وثمانين إلى سنة تسع وثمانين وقعت هرجاً ومرجاً أخبار هائلة بأنّ تمرلنك قد أخذ من ....د وأخذ خوارزم إلى تبريز وا... العراق وقتل أهله فحصل للنا[س] بسبب ذلك ما لا يُحكى من الخوف... السلطان العادل بها درخان ابن السلطان أويس طاب نفسه ودولته... سكّن حال العراق... فيه وفتح الله بالأمن سنن بقا... وما ندري ما يحصل بعد ذلك والله المستعان وعليه التكلان وهو حسبنا ونعم الوكيل.

١. «ج»: «لا» بدل «لأنّ».

٢. «ع»: فيفوت.

٣. «كونه» ساقطة من «ع».

لم يكونوا مختلفين في أفعال الروح من الطبائع المختلفة والأعمال المتباينة والحركات المنقسمة ممّا فيه صلاح معاشهم ومعادهم، يساعد بعضهم بعضاً بما هو مختصّ به بأن يُعطي زيدُ عمراً ما يفضل من عمله، ويأخذ منه ما يزيد على قدر ضرورته على وجه العدالة وقانون السياسة، لزم اشتغال كلّ واحد من الأشخاص بقيام جميع ما يحتاج إليه في معاشه ومعاده، ولم يقدرْ عليه فيختلّ نظام أمره، بل انتظام أمر العالم، هذا وجه الرحمة.

وأمّا وجه السخط، فهو أن لا تكون المعاوضات المالية على قانون العدالة.

وأمّا وجه رحمة الاختلافات الطبيعية، فإنّها لو اتّحدت لزم اتّحاد أسبابها، فتفوت[1] الرحمة اللازمة اختلافاتها، فيكون سخطاً فوجب أن تكون الاختلافات الطبيعية رحمة.

واعلم أنّ هذه الاختلافات لا تقع إلّا رحمة؛ لأنّها لا تقع تحت قدرة الإنسان حتّى يكون له فيها اختيار في إيقاعها على أحد وجهين.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ قوله ﷺ: «اختلاف أُمّتي رحمة» إن أراد به جميع الاختلافات[2] المذكورة فقد صحّ كونها رحمة في الجملة، ولا يلزم منه نفي الرحمة عن اختلاف عن أمّته؛ لأنّ تخصيص الحكم بالاسم لا يقتضي نفيه عمّا عداه.

وإن أراد اختلافاً مخصوصاً، أي: فيما أتيت[3] به من القواعد الدينية واستخراج الوقائع الجزئية منها، فقد بيّنا أيضاً وجه كونها رحمة، ولا يلزم منه نفي الرحمة عن باقي الاختلافات.

---

١. «ع»: فيفوت.

٢. «ع»: الاختلاف.

٣. «ج»: أثبت.

وإنّما طوّلنا الكلام هنا لما فيه من الفوائد الجليلة والنكت الجميلة التي خلت عنها كتب المتقدّمين والمتأخّرين من الفقهاء والحكماء والمتكلّمين، فلقد يجب أن نفسّر[١] هذه الآية الجليلة لا كما فسّرها المتقدّمون[٢] فإنّه غير صواب، والحمد لله خالق الألباب، ولما توهّمه السيّد المرتضى ﵀ وغيره من علماء الشيعة والسنّة ولما حفظوا منه سيّما المفسّرين.

[١٠] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كانَ فِي هٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾[٣].

فقال: كيف يجوز أن يكون في الآخرة عمياً وقد تظاهر الخبر عن الرسول ﷺ والمعرفة تشهد بأنّ الخلق يحشرون كما بُدِئوا سالمين من الآفات والعاهات؟ قال تعالى: ﴿فبصرك اليوم حديد﴾[٤].

الجواب، يقال له: في هذه الآية أربعة أوجه[٥]:

أحدها: أن يكون العمى الأوّل إنّما هو عن تأمّل الآيات والنظر في الدلالات والعبر التي أراها الله المكلّفين في أنفسهم وفيما يشاهدون، ويكون العمى الثاني هو عن الإيمان بالآخرة والإقرار بما يُجازى به المكلّفون فيها من ثواب أو عقاب.

---

١. «ج»: «فقد بحث أنّ تفسير» بدل «فلقد يجب أن نفسّر».

٢. في النسختين: المتقدّمين.

٣. الإسراء (١٧): ٧٢.

٤. ق (٥٠): ٢٢.

٥. «ج»: وجه.

وقيل: الآية متعلّقة بما قبلها من قوله: ﴿ربُّكُم الذي يزجي لكم الفلك﴾ إلى قوله ﴿ومن كان في هذه أعمى﴾، يعني عن هذه النعم وعن هذه العبر فهو في الآخرة أعمى، أي: هو عمّا غُيّب عنه من أمر الآخرة أعمى، ويكون قوله في هذه كناية عن النعم لا عن الدنيا.

أقول: لو كان المراد ذلك لقال: «عن هذه» لا «في هذه»، وأيضاً قراءة قوله: ﴿فَهوَ في الآخرةِ أَعْمىٰ﴾ يدلّ على أنّ المراد الدنيا لا النعم.

وثانيها[١]: ﴿مَنْ كانَ في هذِهِ﴾ يعني الدنيا ﴿أعمى﴾ عن الإيمان بالله والمعرفة بما أوجب عليه ﴿فهو في الآخرة أعمى﴾ عن الحسنة والثواب بمعنى أنّه لا يهتدي إلى طريقهما أو عن الحجّة إذا سئل.

وثالثها[٢]: أن يكون العمى الأوّل عن المعرفة والإيمان، والثاني بمعنى المبالغة في الإخبار عن عظم ما يناله[٣] الكفّار من الخوف والغمّ والحزن الذي أزاله الله عن المؤمنين، ومن عادة العرب أن تسمّي[٤] من اشتدّ همّه وقوي حزنه أنّه أعمى سخين العين، ويصفون المسرور بأنّه قرير العين.

ورابعها: أن يكون العَمى الأوّل عن الإيمان، والثاني هو الآفة في العين على سبيل العقوبة، كما قال: ﴿وَنَحْشُرُهُ يومَ القيامةِ أعْمىٰ﴾[٥] الآية.

وقد اختلف القرّاء في فتح الميم وكسرها في «أعمى» ﴿فَهُوَ في الآخرةِ أعمى﴾،

---

١. في النسختين: وثانيهما.

٢. «ج»: وثالثهما. في «ع» محلّها بياض.

٣. «ج»: ينال.

٤. «ع»: يسمّي.

٥. طه: ١٢٤.

فقرأ ابن كثير ونافع وابن عامر بفتح الميمين معاً، وقرأ عاصم في رواية أبي بكر وحمزة والكسائي بكسرهما معاً، وفي رواية حفص بفتحهما، وكَسَرَ أبو عمرو الأُولى وفَتَحَ الأخيرة؛ ولكلّ وجه.

أقول: التحقيق أنّ المعنى ﴿مَنْ كانَ في هٰذِهِ أعمىٰ﴾ أي: عن كمالاته وعن ما خُلِقَ له وعن تحصيل حقائق الموجودات، فهو بعد موته أعمى عن ذلك وأضلّ سبيلاً؛ لانقطاع الآلة التي بها يحصل العلم وأيضاً لارتفاع التكليف وجفاف[1] العلم.

[١١] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَجاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾[2] الآية، فقال: كيف وصف الدم بأنّه كذب، والكذب من صفات الأقوال لا من صفات الأجسام؟

الجواب يقال له: أمّا كذب فمعناه مكذوب فيه وعليه، كقولهم: «ماءٌ سكب» و«شراب صَبّ» يريدون مسكوباً ومصبوباً، ومثله «ما له معقول» يريدون عقل و«ما له مجلود» أي جلد.

وقال الفرّاء وغيره: يجوز في النحو بدم كذباً بالنصب على المصدر؛ لأنّ معنى «جاءوا» فيه معنى كذبوا كذباً؛ لأنّ إخوة يوسف ذبحوا سخلة ولطخوا قميص يوسف بدمها وجاءوا أباهم بالقميص وادّعوا أكل الذئب له، فقال لهم يعقوب: لقد كان هذا الذئب رفيقاً حتّى أكل ابني ولم يخرق قميصه، فقالوا: بل قتله اللصوص، فقال: كيف قتلوه وتركوا قميصه وهم إلى قميصه أحوج منهم إلى قتله.

وكان في قميص يوسف ثلاث آيات: حين قدّ قميصه من دبرٍ، وحين أُلقي على

---

١. «ع»: حفاف.

٢. يوسف (١٢): ١٨.

وجه أبيه فارتدّ بصيراً، وحين جاؤوا عليه[١] بدم كذب، فتنبّه أبوه أنّ الذئب لو أكله لخرق قميصه.

أقول: وقرئ «كَدِب» بالدال المهملة، أي: طريّ.

[١٢] تأويل آية

إن سأل سائل فقال: ما وجه التكرار في سورة الكافرين؟ وما الذي حسّن إعادة النفي؟ وما وجه التكرار أيضاً في سورة الرحمن قوله: ﴿فبأيّ آلاءِ ربّكما تُكذّبان﴾[٢]؟

أقول: هنا قد ذكرتُ في الكتاب الوجيز تفسير القرآن العزيز وجوهاً كلّها حسّنة؛ حُسْنَ هذا التكرار[٣] فمن أرادها[٤] فليطالعه من هناك فإنّه غاية في هذا[٥] المعنى ليس فيه مزيد.

الجواب: ذكر ابن قتيبة[٦] في سورة الكافرين وجهاً وهو أن قال: القرآن لم ينزل دفعة واحدة وإنّما كان نزوله[٧] شيئاً بعد شيء وكان المشركون أتوا النبي ﷺ[٨] فقالوا له: استلم بعض أصنامنا حتّى نؤمن بك، فأمره الله أن يقول لهم: ﴿لا أَعبدُ ما

---

١. «ج»: على.
٢. الرحمن (٥٥): ٣.
٣. «حسن هذا التكرار» ساقطة من «ج».
٤. «ج»: رآها.
٥. «هذا» ساقطة من «ج».
٦. تأويل مشكل القرآن: ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.
٧. في النسختين: «نزول»، والمثبت حسب المصدر.
٨. «ع»: عليه السلام.

تَعبُدون * ولا أَنتُم عابِدون ما أعبُد﴾[١]. ثمّ بقوا مدّة وجاؤوه فقالوا: اعبد بعض آلهتنا واستلم بعض أصنامنا يوماً أو شهراً أو حولاً؛ لنفعل مثل ذلك بإلهك، فأمره الله بأن يقول لهم: ﴿ولا أنا عابدٌ ما عَبَدتُم * ولا أَنتُم عابِدونَ ما أَعبُد﴾[٢]، أي: إن كنتم لا تعبدون إلهي إلّا بهذا الشرط فإنّكم لا تعبدوه أبداً.

وفي هذه الآيات ثلاثة أجوبة أوضح ممّا ذكره [يعني ابن قتيبة]:

أوّلها: ما حكي عن أبي العبّاس ثعلب أنّه قال: إنّما حَسُنَ التكرار لأنّ تحت كلّ لفظة معنى ليس هو تحت الأُخرى، وتلخيص الكلام: ﴿قُلْ يا أَيُّها الكافرونَ * لا أَعْبُدُ ما تَعْبُدونَ﴾ الساعة وفي هذه الحال ﴿ولا أنتم عابِدونَ ما أعبُد﴾ في هذه الحال أيضاً، فاختصّ الفعلان منه ومنهم بالحال، وقال: ﴿ولا أنا عابِدٌ ما عَبَدتُم﴾ في المستقبل ﴿ولا أنتم عابِدونَ ما أعبُد﴾ فيما تستقبلون، فاختلفت المعاني وحَسُنَ التكرار لاختلافها. ويجب أن تكون[٣] هذه السورة على هذا مختصّة بمَن المعلوم أنّه لا يؤمن، وقد ذكر أنّها نزلت في أبي جهل والمستهزئين ولم يؤمن من الذين نزلت فيهم أحدٌ. والمستهزؤون[٤] هم العاص بن وائل والوليد بن المغيرة والأسود بن المطّلب والأسود بن عبد يغوث وأُميّة بن خلف وعديّ بن قيس.

وثانيها: أنّ التكرار للتأكيد ومثله[٥] ﴿كلاّ سَوفَ تَعلَمُونَ * ثُمَّ كَلّا سَوفَ تَعْلَمُون﴾[٦]، وأنشد الفرّاء:

---

١. الكافرون (١٠٩): ٢ ـ ٣.
٢. الكافرون (١٠٩): ٤ ـ ٥.
٣. في النسختين: يكون.
٤. «ج»: والمستهزئين.
٥. «ج»: وبمثله.
٦. التكاثر (١٠٢): ٣ ـ ٤.

كَمْ نِـعمَةٍ كـانَتْ لَكُـم   كَــمْ كَــمْ وَكَــم[١]

وثالثها: أنّني لا أعبد الأصنام التي تعبدونها ﴿وَلا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُد﴾، أي: أنتم عابدون غير الله الذي أنا عابده؛ إذ[٢] أشركتم به واتّخذتم الأصنام[٣] وغيرها معبودة من دونه أو معه.

وقوله: ﴿وَلا أنا عابدٌ ما عَبَدتُم﴾ أي: لست أعبد عبادتكم و«ما» مصدرية. ومعنى قوله: ﴿ولا أنْتُمْ عابِدونَ ما أعبُدُ﴾ أي: لستم عابدين عبادتي على نحو ما ذكرناه، ولم يتكرّر الكلام إلّا لاختلاف المعاني.

فإن قيل: فما معنى قوله: ﴿لَكُمْ دينُكُمْ وَلِيَ دينِ﴾، فظاهر هذا الكلام يقتضي إباحتهم المقام على أديانهم؟

قلنا: في هذا ثلاثة أجوبة:

أوّلها: أنّ ظاهر الكلام وإن كان ظاهرَ إباحة فهو وعيد ومبالغة في النهي والزجر، كما قال: ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُم﴾[٤].

والثاني: أنّه أراد: لكم جزاء دينكم ولي جزاء ديني، فحذف الجزاء؛ لدلالة الكلام عليه.

والثالث: أنّه أراد لكم جزاؤكم ولي جزائي؛ لأنّ نفس الدين هو الجزاء.

أقول: إنّما أُتي بـ«ما» دون «مَن» قيل: لأنّ معناها معنى «مَن».

وقيل: «ما» الأوّلَين[٥] [بمعنى] «مَن»، والآخرَيْن[٦] بمعنى «ما» المصدرية.

---

١. أمالي المرتضى: ج ١، ص ١٣٩.
٢. «ج»: إذا.
٣. «ع»: الأصناف.
٤. فصّلت (٤١): ٤٠.
٥. «ج»: الأولتين.
٦. «ج»: الأخيرين.

وقيل: لمّا كان المقصود العبادة أُتي بلفظ «ما» دون «مَن».

وأمّا التكرار في سورة الرحمن فإنّما حَسُن للتقرير بالنعم المختلفة المعدودة، فكلّما ذكر نعمة أنعم بها قرّر عليها ووبّخ على التكذيب بها وهذا كثير في كلام العرب، قال مهلهل بن ربيعة يرثي أخاه كليباً:

على أن ليس عدلاً من كليبٍ إذا طُرِد اليتيمُ عن الجَزُور

على أن ليس عدلاً من كليبٍ إذا ما ضِيمَ جيرانُ المجير

كرّر ذلك ثمان مرّات[1] وهذا المعنى أكثر من أن يحصى كثرة.

فإن قيل: إذا كان الذي حسّن التكرار في سورة الرحمن ما عدّده من آلائه ونِعَمه، فقد عدّد فيه ما ليس بنعمة، وهو قوله تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُما شَواظٌ﴾[2] الآية[3]، وقوله: ﴿هٰذِهِ[4] جَهَنَّمُ﴾[5] الآية، فكيف يحسن أن يقول بعقب ذلك: ﴿فبأيّ آلاء ربّكما تكذّبان﴾ وليس هذا من الآلاء والنعم؟

---

١. وتمام الأبيات الثمانية مذكورة في أمالي المرتضى: ج ١، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

٢. الرحمن (٥٥): ٣٥.

٣. في حاشية «ج» بخطّ مغاير لخطّ كاتب النسخة زيادة: «ربّما توهّم بعض الناس من قوله تعالى: ﴿يرسل عليكم شواظ من نار﴾ ما قاله بعض الأشاعرة من أنّ العذاب على (ظ) الكفّار نوع من الرحمة حيث إذا أخرجهم إلى الجنّة وأدخلهم فيها فيكون هو عذاباً لهم وليس ذلك بشيء؛ لأنّ المقصود من إدخالهم النار العذاب لهم فإذا كان ذلك رحمة لهم فكيف تحقّق العذاب.

والذي يظهر لي من جواب الإشكال أنّ المراد بقوله عزّ وجلّ: ﴿فبأيّ آلاء ربّكما تكذّبان﴾ التهديد لهم والجزاء لهم وهذا نظير قولك لعبدك وهو سرق: أنا أضربك حتّى أرى كيف تسرق؟ فيقول عزّ وجلّ: أنا أرسل عليكم النار حتّى أرى كيف تكذّبان بآياتي.

وقال بعض المفسّرين: إنّ الآية من باب المشاكلة.

٤. «هذه» ساقطة من «ج».

٥. الرحمن (٥٥): ٤٣.

قلت: الوجه في ذلك أنّ فعل العقاب وإن لم يكن نعمة فذُكْرُه ووَصْفُه والإنذارُ به من أكبر النعم؛ لأنّ فيه زجراً عمّا يستحقّ به العقاب وبعثاً على ما يستحقّ به الثواب.

قال عبد الرحمان بن محمّد بن إبراهيم بن[١] العتائقي عفا الله عنهم: الحكمة في تكرير هذه الآية إحدى وثلاثين مرّة أنّ فائدةَ التكريرِ التقريرُ، وأمّا هذا العدد الخاصّ فالأعداد توقيفية، ويمكن أن يقال فيها وجوه:

الأوّل: أنّ الله ذكر في السورة المتقدّمة ﴿فَكَيفَ كانَ عَذابي وَنُذُرِ﴾[٢] أربع مرّات؛ مرّة لبيان ما في ذلك الكلام من المعنى، وثلاث مرّات للتقرير، فلمّا ذكر العذاب ثلاث مرّات، ذكر الآلاء إحدى وثلاثين مرّة؛ لبيان ما فيه من المعنى وثلاثين مرّة للتقرير؛ لتكون الآلاء مذكورة عشرة أضعاف مرّات ذكر العذاب؛ إشارة إلى معنى قوله تعالى: ﴿مَنْ جاءَ بِالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشرُ أمثالِها ومَنْ جاءَ بِالسيّئةِ فَلا يُجزىٰ إلّا مِثلَها﴾[٣].

الثاني: أنّ أبواب النار سبعة والله تعالى ذكر سبعة أبواب تتعلّق بالتخويف من النار من قوله: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَقَلان﴾ إلى قوله ﴿يَطُوفُونَ بَينَها وَبَينَ حَميمٍ آنٍ﴾[٤]، ثمّ إنّ الله تعالى ذكر جنّته حيث قال: ﴿وَلِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتان﴾[٥]، ولكلّ جنّة ثمانية أبواب تفتح كلّها للمتّقين ذكر من أوّل السورة إلى ذكر آيات

١. «بن» ساقطة من «ج».
٢. القمر (٥٤): ١٩.
٣. الأنعام (٦): ١٦٠.
٤. الرحمن (٥٥): ٣١ ـ ٤٤.
٥. الرحمن (٥٥): ٤٦.

التخويف ثمان مرّات ﴿فبأيّ آلاءِ رَبِّكُما تُكذِّبان﴾ فصار المجموع ثلاثين مرّة.

الثالث: أنّه كرّر ثلاثين مرّة بعد المرّة الأُولى؛ لأنّ الخطاب مع الإنس والجانّ، والنعمة منحصرة في دفع المكروه وتحصيل المقصود، لكن أعظم المكروهات عذاب جهنّم ولها سبعة أبواب، وأتمّ المقاصد نعيم الجنّة ولها ثمانية أبواب، فإغلاق الأبواب السبعة وفتح الأبواب الثمانية جميعه من[1] نعمه، وإذا اعتبرت تلك بالنسبة إلى جنسي الإنس والجنّ يكون ثلاثين مرّة وهي مرّات التكرير للتقرير، والمرّة الأُولى لبيان فائدة الكلام، فهذا غاية ما يقال هنا.

[١٣] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله تعالى: ﴿لَيسَ البِرَّ أنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُم﴾[2] الآية، فقال: كيف ينفي كون تولية الوجوه إلى الجهات من البرّ، وإنّما يفعل ذلك في الصلاة وهي برّ لا محالة؟ وكيف خبّر عن البرّ بـ«مَن» والبرّ مصدر و«مَن» اسم محض؟ وعن أيّ شيء كنّى بالهاء ﴿وآتى المال على حبّه﴾؟ وما المخصوص بأنّها كناية عنه، وقد تقدّمت أشياء كثيرة؟ وعلى أيّ شيء ارتفع ﴿الموفون﴾ وكيف نصب الصابرين وهم معطوفون على الموفين؟ وكيف وَحَّدَ الكناية في مواضع وجمعها في أُخر؟

فيقال له: فيما ذكره أوّلاً جوابان:

أحدهما: أنّه أراد ليس الصلاة هي البرّ كلّه، لكنّه ما عدّده في الآية من أنواع الطاعات وأصناف الواجبات، فلا تظنّوا أنّكم إذا توجّهتم إلى الجهات بصلاتكم أنّكم أحرزتم البرّ بأسره وحزتموه[3] كلّه، بل يبقى معظمه وأكثره.

---

١. «من» ساقطة من «ج».

٢. البقرة (٢): ١٧٧.

٣. «ج»: وحرزتموه.

الثاني: أنّ النصارى لمّا توجّهوا إلى المشرق واليهود إلى بيت المقدس واتّخذوا هاتين الجهتين قبلتين واعتقدوا في الصلاة إليهما أنّها البرّ والطاعة خلافاً على الرسول عليه السلام، أكذبهم[١] تعالى في ذلك وبيّن أنّ ذلك ليس من البرّ؛ لأنّه منسوخ بشريعة النبي عليه السلام التي تلزم جميع المكلّفين، وأنّ البرّ هو ما تضمّنته[٢] الآية.

فأمّا إخباره عن البرّ بـ«مَن» ففيه وجوه:

أوّلها: أن يكون معنى «البرّ» هنا: البارّ وذا البرّ، ويجعل أحدهما مكان الآخر، والتقدير: «ولكنّ البارّ من آمن بالله»، ويجري مجرى قوله: ﴿إِنْ أَصبحَ ماؤُكُم غَوراً﴾[٣] يريد غائراً، ومثل قول الشاعر:

فإنّما هي إقبالٌ وإدبارٌ[٤]

أراد: مقبلة مدبرة.

الثاني: أنّ العرب قد تخبر عن الاسم بالمصدر والفعل، وعن المصدر بالاسم كقولهم: «إنّما البرّ الذي يصل الرحم»، وكقول الشاعر:

لعمركَ ما الفتيان أن تنبت اللِحى[٥]

فجعل «أن تنبت» وهو مصدر خبراً عن الفتيان.

---

١. «ع»: «لكذبهم».

٢. «ع»: تضمّنه.

٣. الملك (٦٧): ٣٠.

٤. ديوان الخنساء: ص ٥٠، وهو عجز لبيت من قصيدة لها ترثي أخاها صخر، وتمام البيت هو:

ترتّع ما رتعت حتّى إذا ادّكرت فإنّما هي إقبالٌ وإدبارُ

٥. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٢٠٨؛ التبيان للشيخ الطوسي: ج ٥، ص ١٩٠؛ جامع البيان للطبري: ج ١٠، ص ١٢٥، ولم ينسبوه وتمامه:

لعمرك ما الفتيان أن تنبت اللحى ولكنّما الفتيان كلّ فتىً ندِ

الثالث: أن يكون المعنى: «ولكنّ البرّ من آمن»، كقوله: ﴿وأُشربوا في قلوبهم العجل﴾[1] أي: حبّ العجل.

فأمّا ما كنّى عنه بالهاء ففيه وجوه أربعة:

الأوّل: أن تكون الهاء[2] في ﴿عَلَىٰ حُبِّه﴾ راجعة إلى المال.

الثاني: أن تكون الهاء راجعة على ﴿مَنْ آمَنَ﴾، فيكون المصدر مضافاً إلى الفاعل ولم يذكر المفعول لوضوحه.

الثالث: أن ترجع الهاء على الإيتاء الذي دلّ عليه ﴿آتى﴾، والمعنى: «وأعطى المال على حبِّ الإعطاء»، ومثله قول الشاعر:

إذا نُهي السفيهُ جرى إليه وخالفَ والسفيهُ إلى خلاف[3]

أراد: جرى إلى السفه الذي دلّ ذكر السفيه عليه.

الرابع: أن تكون الهاء راجعة إلى الله تعالى؛ أي: «وآتى المال على حبّ الله».

وقد ذكر وجه آخر وهو أن تكون الهاء راجعة إلى ﴿مَن آمن﴾ أيضاً، ويُنصب «ذوي القربى» بالحبّ، ولا يُجعل لـ﴿آتى﴾ منصوبٌ؛ لوضوح المعنى، ويكون تقدير الكلام: «وأعطى المال على حال حبّه ذوي القربى واليتامى» أي: على محبّته إيّاهم.

أقول: ومثل هذا قوله: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلَىٰ حُبِّهِ﴾[4].

فأمّا قوله تعالى: ﴿وَالمُوفُونَ بِعَهدِهِم﴾ ففي رفعه وجهان:

---

١. البقرة (٢): ٩٣.

٢. «الهاء» ساقطة من «ج».

٣. أمالي المرتضى: ج١، ص ٢١٠؛ التبيان للشيخ الطوسي: ج٣، ص٦٣؛ جامع البيان للطبري: ج٤، ص٢٥٢.

٤. الإنسان (٧٦): ٨.

أحدهما: أن يكون مرفوعاً على المدح؛ لأنّ النعت إذا طال وكثر رفع بعضه ونصب على المدح، ويكون المعنى: «وهم الموفون بعهدهم».

قال الزجّاج: وهو أجود الوجهين.

والثاني: أن يكون معطوفاً على ﴿مَنْ آمَنَ﴾، ويكون المعنى: «ولكنّ ذا[١] البرّ وذوي البرّ المؤمنون والموفون بعهدهم».

وأمّا نصب ﴿الصابِرِينَ﴾ ففيه وجهان:

أحدهما: المدح كقول الخرنق بنت بدر:

لا يَبْعَدنْ[٢] قومي الذين هم سمّ العُداةِ وآفةُ الجِزْرِ

النازلينَ بِكُلِّ مُعتركٍ والطَيّبينَ مَعاقدَ الأُزْرِ[٣]

فنصبت ذلك على المدح وربّما رفعوهما جميعاً، ومنهم من ينصب «النازلين» ويرفع «الطيّبين»، ومنهم من عكس ذلك.

والوجه الآخر: أن يكون معطوفاً على «ذوي القربى» ويكون المعنى: «وآتى المال على حبّه ذوي القربى والصابرين».

قال الزجّاج: والوجه هو الأوّل.

فأمّا توحيد الذكر في موضع وجمعه في آخر فلأنّ ﴿مَنْ آمَنَ﴾ لفظه لفظ الواحدة ومعناه الجمع، فما جاء بعده موحّداً أُجري على اللفظ، وما جاء مجموعاً أُجري على المعنى.

---

١. «ذا» ساقطة من «ج».

٢. في النسختين: لا تبعدن.

٣. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٢١١؛ التبيان للشيخ الطوسي: ج ٣، ص ٣٩١؛ جامع البيان للطبري: ج ١، ص ٢١١.

واعلم أنّ حمزة وعاصم في رواية حفص قرءا ﴿لَيْسَ البِرّ﴾ بالنصب، وقرأ الباقون بالرفع؛ لأنّهما معرفتان، فإنّهما سبب جعلته اسم ليس والآخر خبراً.

[١٤] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الذينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الذي يَنعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إلّا دُعاءً وَنِداءً صُمٌّ بُكمٌ عُميٌ فَهُم لا يَعقِلونَ﴾[١]، فقال: أيّ وجهٍ لتشبيه الذين كفروا بالصائح بالغنم والكلام يدلّ على ذمّهم ووصفِهم بالغفلة وقلّة التأمّل والتمييز، والناعق بالغنم قد يكون مميِّزاً متأمِّلاً؟

يقال له: في هذه الآية خمسة أوجه:

أوّلها: أن يكون المعنى: مَثلُ واعظ الذين كفروا والداعي لهم إلى الإيمان والطاعة، كمثل الراعي الذي ينعق بالغنم وهي لا تعقل معنى دعائه، وربّما تسمع صوته ولا تفهم[٢] غرضه.

الثاني: أن يكون المعنى: الذين كفروا كمثل الغنم التي لا تفهم نداء الناعق، وأضاف تعالى المثل الثاني إلى الناعق وهو في المعنى مضاف إلى المنعوق به على مذهب العرب في قولها: «انتصب العود على الحِرباء[٣]» والمعنى: انتصب الحِرباء على العود، وجاز التقديم والتأخير لوضوح المعنى، وأنشد الفرّاء:

كانتْ فَريضةُ ما تقولُ كما كان الزِّناءُ فَريضةَ الرجمِ[٤]

---

١. البقرة (٢): ١٧١.

٢. «ع»: يسمع... يفهم.

٣. الحِرباء: ضرب من الزحّافات تتلوّن في الشمس ألواناً مختلفة ويُضرب بها المثل في التقلّب.

٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٢٢٢؛ التبيان للشيخ الطوسي: ج ٢، ص ٧٩ ونسبه في الهامش إلى النابغة الجعدي؛ جامع البيان للطبري: ج ٢، ص ١١١.

والمعنى: كما كان الرجم فريضة الزنا، وأنشد:

كأنّ لونَ أرضِهِ سماؤُه[١]

أراد: كأنَّ لونَ سمائه أرضُه.

أقول: في هذه[٢] الآية يصحّ أن يقال ذلك بلا تقديم وتأخير؛ لأنّ الأرض إذا كان أخضر كان مثل لون السماء، وأنشد:

فديتُ بنفسه نفسي ومالي ***ولا آلوهُ إلّا مـا يُـطيقُ***[٣]

أراد: فديت بنفسي نفسَه.

الثالث: أن يكون المعنى: «ومثل الذين كفروا مثلنا، أو مثلهم ومثلك يا محمّد كمثل الذي ينعق بالغنم»، أي: مثلهم في الإعراض ومثلك في الدعاء والإرشاد كمثل الناعق بالغنم فحذف المثل الثاني اكتفاءً بالأوّل، ومثله قوله: ﴿سَرابيلَ تَقيكُم الحرَّ وسَرابيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُم﴾[٤] أراد الحرّ والبرد، فاكتفى بذكر الحرّ عن البرد.

قال أبو ذؤيب:

[مطيعٌ] فما أدري أرشدٌ طلابها[٥]

أراد: أرشدٌ أم غيّ، فاكتفى بذكر الرشد عن الغيّ؛ لوضوح الأمر.

---

١. الصحاح للجوهري: ج ٦، ص ٢٤٣٩ وصدره: وبلد عاميةٌ أعماؤه؛ وفي هامش أمالي المرتضى: ج ١، ص ٢٢٢: الرجز لرؤبة وقبله: ومهمه مغبرة أرجاؤه.

٢. «ع»: هذا.

٣. مغني اللبيب لابن هشام: ج ٢، ص ٦٩٦ ونسبه إلى عروة بن الورد، وفيه: وما آلوك؛ أمالي المرتضى: ج ١، ص ٢٢٣ ونسبه إلى عبّاس بن مرداس.

٤. النحل (١٦): ٨١.

٥. وصدره: عصيتُ إليها القلب إنّي لأمرها، ونسبه في أمالي المرتضى: ج ١، ص ٢٢٣ إلى أبي ذؤيب؛ التبيان للشيخ الطوسي: ج ٢، ص ٥٦٣ وفيه: عصاني.

الرابع: أن يكون المراد: «ومثل الذين كفروا في دعائهم الأصنام التي يعبدونها[١] ـ وهي لا تعقِل ولا تفهم ولا تضرّ ولا تنفع ـ كمثل الذي ينعق دعاءً ونداءً بما لا يسمع صوته جملة». و«الدعاء» و«النداء» ينصبان على هذا القول بـ«ينعق»، و«إلّا» توكيد للكلام ومعناها الإلغاء.

قال الفرزدق:

هُمُ القومُ إلّا حيثُ سَلُّوا سُيوفَهُم[٢]

فـ«إلّا» ملغاة.

أقول: وكذا قيل في قوله:

لَعَمرُ أبيكَ إلّا الفرقَدانِ[٣]

أي: والفرقدان أيضاً؛ لأنّهما[٤] لا بدّ يعدمان، وكذا قيل: ﴿إلّا ما شاءَ رَبُّك﴾[٥] أي: وما شاء.

الخامس: أن يكون المعنى: «ومثل الذين كفروا في دعائهم الأصنام[٦] وعبادتهم لها واسترزاقهم إيّاها كمثل الراعي الذي ينعق بالغنم ويناديها، فهي تسمع دعاءه ونداءه ولا تفهم كلامه»، فشبّه الأصنام بالغنم، بل الغنم خيرٌ منها؛ لأنّها[٧] تسمع ولا

---

١. «ج»: تعبدونها.

٢. ديوان الفرزدق: ج ٢، ص ٧٦٠ وتمامه:

هُمُ القومُ إلّا حيثُ سلّوا سيوفَهم وضَحّوا بلَحم مِن مُحِلّ ومُحرِمِ

٣. البيت لحضرمي بن عامر بن مجمع الأسدي. (الصحاح للجوهري: ج ٦، ص ٢٥٤٥)، وتمامه:

كُلّ أخٍ مفارقُهُ أخوه لعمرُ أبيك إلّا الفَرقَدانِ

٤. في النسختين: لأنّها.

٥. هود: ١٠٦.

٦. «ع»: للأصنام.

٧. «ج»: «لا» بدل «لأنّها».

تفهم والأصنام لا تسمع ولا تفهم، من حيث لا تعقل الخطاب ولا تـفهم، ولا نـفعَ عندها ولا مضرّة.

وقد اختلف في «ينعق» فقيل: لا يقال: «نَعَقَ[١] ينعق» إلّا فـي الصـياح بـالغنم وحدها، وقيل: نعق ينعق بالبقر والغنم والإبل، ويقال أيضاً: نعق الغراب، ونـعق إذا صاح[٢] من غير أن يمدّ عنقه ويحرّكها، فإذا مدّها وحرّكها ثمّ صاح قـيل: نـعب، ويقال أيضاً: نَعَبَ الفرس يَنْعِبُ ويَنْعَبُ نَعْباً ونَعيباً ونَعَباناً وهو صوته، ويقال: فرسٌ مِنْعَبٌ أي: جواد، وناقة نعابة أي: سريعة.

[١٥] تأويل آية

إن سأل سائل فقال: ما الوجه في قوله عزّ وجـلّ: ﴿ويَـقتلونَ النـبيّينَ بِـغَيرِ حَقّ﴾[٣] وقوله: ﴿وقَتلهم الأنْبياءَ بِغَيرِ حَقّ﴾[٤] وظاهر القول يقتضي أنّ قتلهم قد يكون بحقّ؟ وقوله: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إلٰهاً آخَرَ لا بُـرْهانَ لَـهُ بِـهِ﴾[٥] وقـوله: ﴿وَلا تَشتَرُوا بِآياتي ثَمَناً قَلِيلاً﴾[٦] وقوله: ﴿لا يَسْألُونَ النّاسَ إلْحافاً﴾[٧]؟

والجواب: أنّ للعرب فيما جرى هذا المجرى من الكلام عادةً معروفةً ومـذهباً

١. «ع»: «الفتى» بدل «نعق».
٢. «بالغنم وحدها، وقيل: نعق ينعق بالبقر والغنم والإبل، ويقال أيضاً: نعق الغراب، ونعق إذا صاح» ساقطة من «ج».
٣. آل عمران (٣): ٢١.
٤. آل عمران (٣): ١٨١؛ النساء (٤): ١٥٥.
٥. المؤمنون (٢٣): ١١٧.
٦. البقرة (٢): ٤١.
٧. البقرة (٢): ٢٧٣.

مشهوراً؛ مرادهم بذلك المبالغة في النفي وتأكيده، فمن ذلك في قولهم: «فـلان لا يُرجَى خيرُه» ليس يريدون أنّ فيه خيراً لا يُرجَى، وإنّما مرادهم أنّه لا خير عنده على وجه من الوجوه، ومثله: «قلّما رأيت مثل هذا الرجل»، وإنّـما[1] يـريدون أنّ مثله لا يُرى قليلاً ولا كثيراً، قال الشاعر:

على لاحِبٍ لا يُهتدى بمنارِه[2]

أي: لا منار له فيُهتدى بها، ومثله قول ابن أحمر:

ولا ترى الضبَّ بها يَنْجَحِر

أي: ليس بها ضبٌّ ينجحر.

وقولهم:

لا تُفزِعُ الأرنبَ أهوالُها[3]

أراد: ليس بها أهوال فتفزع الأرنب.

ومثله:

لَمْ تُكْحَلْ مِنَ الرَّمَدِ[4]

أراد: ليس بها رمدٌ فتُكحَل له.

---

١. «مرادهم أنّه لا خير عنده على وجه من الوجوه، ومثله: «قلّما رأيت مثل هذا الرجل»، وإنّما» ساقطة من «ج».

٢. ديوان امرئ القيس: ص ٩٥، وتمام البيت هو:

عَلىٰ لاحِبٍ لا يهتدى بمناره ... إذا سافه العَوْدُ النُباطيّ جرجرا

٣. هذا صدر العجز المتقدّم وتمامه في أمالي المرتضى: ج ١، ص ٢٣٣:

لا تُفزِعُ الأرنبَ أهوالُها ... ولا ترى الضبَّ بها يَنْجَحِر

٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٢٣٤؛ مجمع البيان للطبرسي: ج ١، ص ٤٧٨ ونسبه إلى النابغة، وتمامه:

يَحُفُّهُ جانباً نيقٍ وتتبعُهُ ... مثلُ الزجاجة لم تكحل من الرمد

وعلى هذا التأويل الآياتُ التي وقع السؤال عنها؛ لأنّه تعالى لمّا قال: ﴿ويَقْتُلُونَ النَبيّين بِغَيرِ حَقّ﴾ دلّ على أنّ قتلهم لا يكون إلّا بغير حقّ، وكذلك ﴿ومَن يَدعُ﴾ الآية إنّما هو وصف لهذا الدعاء وأنّه لا يكون إلّا عن غير برهان، وكذلك قوله: ﴿لا يَسألون الناسَ إلْحافاً﴾ معناه لا مسألةَ تقع منهم، ومثله: ﴿ولا تَشتَرُوا بِآياتي ثَمَناً قَليلاً﴾، والفائدة أنّ كلّ ثمن لها لا يكون إلّا قليلاً، فصار نفي الثمن القليل نفياً لكلّ ثمن.

أقول: و[1]يحتمل أنّ قوله: ﴿بِغَيرِ[2] حقّ﴾ أي: في اعتقادهم وفي نفوسهم أيضاً أنّ قتلهم لهم بغير حقّ كما قتلوا يحيى بن زكريّا، ومن هذا قول أمير المؤمنين عليه السلام: «اللّهمّ أبدلهم بي شرّاً لهم منّي»[3]، فإنّهم كانوا يرون أنّ فيه شرّاً يخاطبهم على ما في نفوسهم وفي اعتقادهم؛ ولأنّه كان معصوماً لا شرّ فيه بوجه قبل كونه إماماً وبعد[4] كونه إماماً، وهذا الوجه لاعتبار علمه.

[١٦] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آياتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ في الأَرْضِ بِغَيْرِ الحَقّ﴾[5] الآية، فقال[6]: ما تأويلها على ما يطابق العدل؟ فإنّ ظاهرها

---

١. الواو ساقطة من «ج».

٢. «ج»: نعم.

٣. نهج البلاغة: الخطبة ٧٠، ص ١١٨؛ مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الإصفهاني: ص ٢٥؛ الطبقات الكبرى لابن سعد: ج ٣، ص ٣٦٠.

٤. «ع»: «وتقرأ».

٥. الأعراف (٧): ١٤٦.

٦. «ج»: قال.

كأنّه مخالف[١] له.

الجواب، قيل له: في هذه الآية وجوه:

أوّلها: أن يكون تعالى عَنَى بذلك سأصرفهم[٢] عن ثواب النظر في الآيات، وعن العزّ والكرامة اللذين يستوجبهما مَن أدّى الواجب عليه في آياته تعالى وأدلّته وتمسّك بها، والآياتُ على هذا التأويل يحتمل[٣] أن تكون[٤] سائر الأدلّة، ويحتمل أن تكون معجزات الأنبياء خاصّة، وهذا التأويل مطابق[٥] للظاهر.

وثانيها[٦]: أن يصرفهم تعالى عن زيادة المعجزات التي يُظهرها على يد الأنبياء بعد قيام الحجّة بما تقدّم[٧] من آياتهم ومعجزاتهم؛ لأنّه تعالى إنّما يُظهر هذا الضرب من المعجزات إذا علم أنّه يؤمن عنده مَن[٨] لم يؤمن بما تقدّم[٩] من الآيات، فإذا عَلِمَ خلاف ذلك لم يُظهرها وصَرَفَ الذين[١٠] عَلِمَ من حالهم أنّهم لا يؤمنون بها عنها، ويكون الصرف على أحد الوجهين؛ إمّا بأن لا يُظهرها جملة، أو بأن يَصرفهم عن مشاهدتها ويُظهرها بحيث ينتفع بها غيرُهم.

---

١. «ج»: كان يخالف.

٢. «ج»: سأصرف.

٣. في النسختين: تحتمل.

٤. في النسختين: يكون، وكذا المورد الآتي.

٥. «ج»: مطابقاً.

٦. «ج»: وثانيهما.

٧. «ج»: تعد.

٨. في النسختين: ومن.

٩. «ج»: تعدى.

١٠. «ج»: الذي.

وثالثها: أن يكون معنى ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آياتي﴾ أي: لا أُوتيها[١] مَن هذه صفتُه، وإذا صرفهم عنها فقد صرف عنهم، وكلا اللفظين يفيد[٢] معنىً واحداً.

ورابعها: أن يكون المراد بالآيات: العلامات التي يجعلها[٣] الله في قلوب المؤمنين؛ ليدلّ بها ملائكته على الفرق بين المؤمن والكافر، فيفعلوا بكلّ واحد منهما ما يستحقّه[٤] من التعظيم والاستخفاف، كما تأوّل أهلُ الحقّ الطبعَ[٥] والختمَ اللذين ورد بهما القرآن، على أنّ المراد بهما العلامة المميّزة بين الكافر والمؤمن، ويكون معنى[٦]: «سأصرفهم عنها»؛ أي: أعدل بهم عنها وأخصّ بها المؤمنين المصدّقين بآياتي وأنبيائي.

وخامسها: أنّه يريد تعالى: «أنّي أصرف من رام المنع من[٧] أداء آياتي وتبليغها؛ لأنّ من الواجب عليه تعالى أن يحول بين مَن رام هذا بينه وبينه ولا يمكّنه منه؛ لأنّه ينقض الغرض من البعثة، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، فتكون[٨] الآيات هنا القرآن.

وسادسها: أن يكون الصرف هنا الحكم والتسمية والشهادة، ومعلوم أنّ مَن شهد على غيره بالانصراف عن شيء جاز أن يقال: صرفه[٩] عنه، كما يقال:

١. «ج»: لأوتيها.
٢. «ج»: «في» بدل «يفيد».
٣. «ج»: جعلها.
٤. «ج»: استحقّوا.
٥. «ج»: «المواضع» بدل «الحقّ الطبع».
٦. «ج»: المعنى.
٧. في النسختين: بين.
٨. في النسختين: فيكون.
٩. «ج»: صرف.

أكفره[١] وكذّبه وفسّقه، وكما قال: ﴿ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُم﴾[٢]، أي: شهد عليها بالانصراف عن الحقّ والهدى.

وسابعها: أنّه تعالى لمّا علم أنّ الذين يتكبّرون في الأرض سينصرفون[٣] عن النظر في آياته والإيمان بها إذا أظهرها على الرسل، جاز أن يقول: ﴿سَأَصْرِفُ عَن آياتي﴾ ويريد سأُظهر ما ينصرفون بسوء اختيارهم[٤] عنه.

أقول: فيه نظر.

وثامنها: أن يكون الصرف هنا معناه المنع من إبطال الآيات والحجج[٥] والقدح فيها بما يخرجها عن أن تكون[٦] أدلّة وحججاً، فيكون تقدير الكلام: إنّي بما أُؤيّد من حججي وأُحكمه من آياتي صارف للمبطلين والمكذّبين عن القدح في الآيات والدلائل، ومانع لهم ممّا كانوا ـ لولا هذا الإحكام والتأييد ـ يعترضونه[٧] ويغتنمونه من تمويه الحقّ ولبسه بالباطل.

وتاسعها: أنّه لمّا وعد موسى عليه السلام وأُمّته إهلاك فرعون قال: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آياتي الذينَ يَتَكَبَّرُونَ في الأَرْضِ﴾، فأراد أنّه يهلكهم ويجتاحهم[٨] على طريق العقوبة بتكذيبهم وبشّر من وعده بهذه الحال من المؤمنين بالوفاء بها[٩].

---

١. «ج»: أكفر.

٢. التوبة (٩): ١٢٧.

٣. «ج»: سيصرفون.

٤. «ج»: أخبارهم.

٥. «ع»: «والحجّ».

٦. في النسختين: يكون.

٧. «ج»: يعرضونه.

٨. في النسختين: «ويحتاجهم» والتصويب حسب أمالي المرتضى.

٩. عبارة «وبشّر من وعده بهذه الحال من المؤمنين بالوفاء بها» ساقطة من «ج».

أقوله: إنّه تعالى لا يلطف لأنّهم غير قابلين، وكذلك صرفوا عن آياته وعن ما يجب عليهم وكأنّه الوجه؛ لأنّه لو لطف بهم وهم قابلين للّطف لكان ذلك عبثاً.

[١٧] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله تعالى: ﴿تَعلمُ ما في نَفْسِي وَلا أَعلَمُ ما في نَفسِكَ﴾[١]، ما أراد بالنفس هنا؟ وهل المعنى في هذه الآية كالمعنى في قوله: ﴿وَيُحذِّرُكمُ اللهُ نَفسَهُ﴾[٢] أو يخالفه؟ [وهل يطابق معنى الآيتين][٣] و[٤]المراد بالنفس فيهما ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: «يَقولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: إذا أَحَبَّ العَبدُ لقائي أحْبَبْتُ لقاءَهُ، وإنْ ذَكَرَني في نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ في نَفسي، وإن ذَكَرَني في مَلأٍ ذكرتُهُ في ملأٍ خَيرٍ مِنهُم، وإذا تَقَرَّبَ إليَّ شِبراً تَقَرَّبْتُ إلَيهِ ذِراعاً، وإذا تَقَرَّبَ إليَّ ذِراعاً تَقَرَّبْتُ إلَيهِ باعاً»[٥] أو لا يطابقه؟

الجواب قلنا: إنّ النفس في اللغة لها معانٍ مختلفة ووجوه في التصرّف متباينة، فالنفس: نفس الإنسان وغيره من الحيوان، وهي التي إذا فقدها خرج عن كونه حيّاً، ومنه قوله: ﴿كلُّ نَفسٍ ذائقةُ الموت﴾[٦].

---

١. المائدة (٥): ١١٦.

٢. آل عمران (٣): ٢٨ و٣٠.

٣. ما بين المعقوفين من أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣١٧.

٤. الواو ساقطة من «ج».

٥. الجواهر السنية للحرّ العاملي: ص ١٦٢؛ مسند أحمد بن حنبل: ج ٢، ص ٢٥١؛ صحيح البخاري: ج ٨، ص ١٧١، كتاب التوحيد؛ صحيح مسلم: ج ٨، ص ٦٢.

٦. آل عمران (٣): ١٨٥؛ الأنبياء (٢١): ٣٥؛ العنكبوت (٢٩): ٥٧.

والنفس: ذات الشيء الذي يخبر عنه، كقولك: «فعل فلانٌ ذلك[١] نفسُهُ».

والنفس: الأَنَفَة، كقولك: «ليس لفلانٍ نفسٌ»؛ [أي: لا أنفة له][٢].

والنفس: الإرادة كقولهم: «نفسُ فلانٍ في كذا»؛ أي: إرادته[٣].

والنفس: العينُ تصيبُ الإنسانَ، يقال: «أصابَتْهُ نفسٌ»؛ أي: عينٌ.

قال ابن الرقيّات:

يَـتَّقي أهـلُها النـفوسَ عـليها فَعلى نَحرِها الرُّقَى والتَميمُ[٤]

والنفس من[٥] الدباغ[٦] بمقدار الدبغة.

والنفس: الغيب، يقال: إنّي أعلم نفسَ فلان، أي: غيبه، وعلى هذا تأويل الآية، أي: تعلم غيبي وما عندي ولا أعلم غيبك.

وقيل: إنّ النفس العقوبة من قولهم: «أُحذّرك نفسي»، أي: عقوبتي، ومنه ﴿ويحذّركم اللهُ نفسَه﴾[٧]، أي: عقوبته، روي ذلك عن[٨] ابن عبّاس والحسن.

وقيل: معناه: ويحذركم الله إيّاه، وقد روي عن[٩] الحسن ومجاهد في الآية ما قلناه.

---

١. «ج»: زيادة «في».

٢. ما بين المعقوفين من أمالي المرتضى: ج ٢، ص ٣١٧.

٣. «ع»: أراد به.

٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣١٧؛ التبيان للشيخ الطوسي: ج ٤، ص ٦٩؛ معجم البلدان للحموي: ج ١، ص ١٩٨.

٥. «ج»: «في» بدل «من».

٦. في النسختين: الدماغ.

٧. آل عمران (٣): ٢٨ و ٣٠.

٨. «عن» ساقطة من «ج».

٩. «عن» ساقطة من «ج».

أقول: النفس في الأصل ذات الشيء، ثمّ قيل للقلب نفس أيضاً؛ لأنّ النفس به تقوم، وقيل للروح نفس وللدم نفس؛ لأنّ قوامهما بالدم، وللماء نفس لفرط حاجتها إليه، ونفس الرجل، أي: عينه وحقيقته، [يقال:] أُصيبت نفسه[١].

وأمّا الخبر فمعناه أنّ مَن ذكرني في نفسه جازيته على ذكره لي، وإذا تقرّب إليَّ شبراً جازيته على تقرّبه، وكذا إلى آخر الخبر، فسمّى المجازاة على الشيء باسمه اتّساعاً، نحو: ﴿وَجَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثلُها﴾[٢].

[١٨] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله ﴿إذ جاءوكم من فوقكم [وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زاغَتِ الأَبْصارُ وَبَلَغَتِ القُلُوبُ الحَناجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظنُونا]﴾[٣] الآية، فقال: كيف تبلغ القلوبُ الحناجرَ مع كونهم أحياء، ومعلومٌ أنّ القلب إذا زال عن موضعه المخلوق فيه مات صاحبه في الحال؟ وعن أيّ شيء زاغت الأبصار؟ وبأيّ شيء تعلّقت ظنونهم بالله؟

الجواب، قيل له: في هذه الآية وجوه:

منها: أن يكون المراد بذلك أنّهم جبنوا وفزع أكثرهم لمّا أشرف المشركون عليهم وخافوا منهم، ومن عادة الجبان عند العرب إذا اشتدّ خوفه أن تنتفخ رئته، ولهذا يقولون للجبان: انتفخ سَحْره، أي: رئته، وليس يمتنع أن تكون[٤] الرئة إذا

---

١. كذا والعبارة مضطربة.

٢. الشورى (٤٢): ٤٠.

٣. الأحزاب (٣٣): ١٠.

٤. «ع»: يكون.

انتفخت رفع القلب ونهضت به إلى نحو الحنجرة، وهذا التأويل ذكره الفرّاء وغيره وابن عبّاس.

أقول: وهو بعيد، بل محال؛ لأنّ القلب لا يبلغ إلى هناك على كلّ حال، وأيضاً فهناك لا يسعه، وأيضاً كانت تحرق الحنجرة والرقبة وما حولهما بحرارته المفرطة، وكان يشتعل الدماغ وتبرد الأعضاء السفلانية ويفسد البدن ويهلك، وأيضاً أنّ الرئة مرتبطة والقلب مرتبط برباطات محكمة تربطهما وتوثقهما في مكانهما الطبيعي، ولو تغيّر[تا] عن أمكنتهما الطبيعية فسدا وفسد بفسادهما[١] البدن كلّاً.

ومنها: أنّ القلوب توصف بالوجيب والاضطراب في أحوال الفزع والهلع، فيكون معنى الآية على هذا التأويل: أنّ القلوب لمّا اتّصل وجيبها واضطرابها بلغت الحناجر لشدّة القلق.

أقول: وهذا أيضاً جواب ضعيف.

ومنها: أن يكون المعنى: كادت القلوب من شدّة الرعب والخوف تبلغ الحناجر، وإن لم تبلغ على الحقيقة، فأُلقي ذكر «كاد» لوضوح الأمر فيه، ولفظ «كادت» هنا للمقاربة.

أقول: والأولى أن يكون قوله تعالى: ﴿وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الحَناجِرَ﴾ كناية عند العرب[٢] عن شدّة الخوف والفزع وإن لم تبلغ على الحقيقة، ولا تحتاج إلى تقدير «كادت».

وأمّا قوله: ﴿زاغَتِ الأبْصارُ﴾ فمعناه: زاغت عن النظر إلى كلّ شيء فلم تلتفت

---

١. في النسختين: «مكانها ... أمكنتها ... بفسادها».

٢. «ع»: «عبد العزيز» بدل «عند العرب».

إلّا إلى عدوّها، ويجوز أن يكون المراد بـ﴿زاغت﴾[١]، أي: حارت[٢] ومالت عن القصد والنظر دهشاً وتحيّراً.

فأمّا قوله: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونا﴾ فمعناه أنّكم تظنّون مرّة أنّكم تُنصرون، ومرّة أنّكم تُبتلون بالتخلية بينكم وبينهم.

ويجوز أن يريد تعالى: أنّ ظنونكم اختلفت[٣]، فظنّ المنافقون منكم خلاف ما وعدكم الله من النصر، وظنّ المؤمنون ما يطابق وعد الله لهم.

أقول: الأوّل[٤] هو المراد ـ والله أعلم ـ أنّ به ظنّ بعضكم ـ وهم المنافقون وضعفاء اليقين ـ الظنون الفاسدة، والظنّ هنا بمعنى التهمة، والمؤمن لا يتّهم الله، وقد فرّج الله عنهم بعلي عليه السلام وقتله لعمرو بن عبد[٥] ودّ، وعرفنا أنّه ما خاف من ذلك بمبارزته وقتله، وهذه فضيلة لم ينلها المتقدّمون[٦] عليه وإلى الخلافة يسابقوه، وما سبقوه[٧] في بدر ولا الأحزاب، وكيوم[٨] أُحد كلّهم[٩] ولّوا ولم يثبت غيره[١٠] من الأصحاب، فعلى عقولهم ورؤوسهم[١١] التراب، فإنّهم لم يعرفوا صحباً من الأنساب.

---

١. «ج»: زيادة «عن النظر إليّ».
٢. «ج»: جازت.
٣. في النسختين: اختلف.
٤. «ج»: «و» بدل «الأوّل».
٥. «عبد» ساقطة من «ج».
٦. في النسختين: المتقدّمين.
٧. «ج»: سابقوه.
٨. «ج»: ويوم.
٩. «ج»: زيادة «و».
١٠. «ع»: لهم.
١١. «ورؤوسهم» ساقطة من «ع».

[١٩] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنا نَوْمَكُمْ سُباتاً﴾[١]، فقال: إذا كان السبات هو النوم، فكأنّه قال: وجعلنا نومكم نوماً[٢]، وهذا لا فائدة فيه؟

الجواب قيل له: في هذه الآية وجوه:

منها: أن يكون المراد بالسبات الراحة والدعة، قيل: وأصل السبات التمدّد، يقال: سَبَتَتِ المرأةُ شعرَها إذا حلَّتْه من العقص وأرسلته، قال الشاعر:

وإن سَبَتَتْهُ مال جثلاً[٣] كأنّه[٤]

ومنها: أن يكون المراد بذلك القطع؛ لأنّ السبت القطع والحلق، فيكون المعنى: جعلنا نومكم قطعاً لأعمالكم وتصرّفكم.

ومنها: أن يكون المراد بذلك: إنّا جعلنا نومكم سباتاً ليس بموت؛ لأنّ النائم يفقد من علومه وقصده وأحواله أشياءً يفقدها الميّت، فأراد تعالى أن يمتنّ[٥] علينا بأن جعل نومنا الذي نضاهي[٦] في[٧] بعض أحواله[٨] أحوال الميّت ليس بموت على الحقيقة.

---

١. النبأ (٧٨): ٩.

٢. «ج»: سباتاً.

٣. «ج»: حبلاً.

٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣٢٩ وتمامه:

وإنْ سَبَتَتْهُ مالَ جثلاً كأنَّهُ ... سَدَى واهلاتٍ من نواسِجِ خَثْعَما

٥. «ج»: يمنن.

٦. «ج»: يضاهي.

٧. «في» ساقطة من «ج».

٨. «أحواله» ساقطة من «ج».

أقول: تتعطّل فيه جميع القوى الظاهرة الخمس والباطنة الخمس عدا المتخيّلة، فإنّه لا يبطل[1] عملها يقظة ونوماً، وعدا القوّة الطبيعية، فإنّها تقوى بالنوم.

وقد يمكن في الآية وجه آخر؛ وهو أنّ السبات ليس هو[2] كلّ نوم، وإنّما هو من صفات النوم الممتدّ الطويل السكون؛ ولهذا يقال فيمن وصف بكثرة النوم: إنّه مسبوت، وبه سبات، ولا يقال ذلك في كلّ نائم، فلا يكون معناه: وجعلنا نومكم نوماً.

والوجه في الامتنان علينا بأن جعل نومنا ممتدّاً طويلاً ظاهراً لما في ذلك من المنفعة والراحة؛ لأنّ التهويم[3] والغِرار[4] لا يكسبان الراحة والمنفعة.

أقول: هذا الوجه الأخير هو الوجه؛ لأنّ النوم الطويل المستغرق من أنفع الأشياء للبدن؛ به ينهضم الطعام ويزال النصب والتعب، وكثير من الأمراض والأوجاع، بالنوم الخفيف والتملّل[5]؛ ولهذا قال الأطبّاء: التملّل[6] من أردى[7] الأشياء وأضرّها للنفس [و]البدن؛ بخلاف المستغرق، ويكون الوجه هو الأوّل؛ لأنّه تعالى منّ علينا بالنوم [لا] السبات، وهو الراحة من[8] النصب، والسبات مرض.

---

١. «ج»: «لأنّها تبطل» بدل «لأنّه لا يبطل».
٢. «هو» ساقطة من «ج».
٣. «ج»: التوهيم. هَوَّمَ الرجل: إذا هزَّ رأسه من النعاس (معجم مقاييس اللغة: ج ٦، ص ٢١، «هوم»).
٤. الغِرار: النوم القليل (معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ٣٨١ «غر»).
٥. بات يتململُ على فراشه، أي: يَقْلَق ويتضَوَّر عليه، حتّى كأنّه على قلَّة، والأصل يتملّل (معجم مقاييس اللغة: ج ٥، ص ٢٧٥ «مل»).
٦. «ج»: التململ، وكذا المورد السابق.
٧. «ج»: أرى.
٨. «من» ساقطة من «ع».

[٢٠] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى ﴿فَغَشِيَهُم مِنَ اليَمِّ ما غَشِيَهم﴾[١]، فقال: ما الفائدة في قوله: ﴿ما غشيهم﴾ و﴿غشيهم﴾ يدلّ [عليه، ويُستغنى به عنه؛ لأنّ ﴿غشيهم﴾ لا يكون إلّا الذي غشيهم، وما الوجه في ذلك؟][٢].

الجواب قد ذكر[٣] فيه أوجه:

أحدها: أن يكون المعنى: فغشيهم من ماء اليمّ البعض الذي غشيهم؛ لأنّه لم يغشَهم جميعُ مائه، بل غشيهم بعضه، فقال: ﴿ما غشيهم﴾ ليدلّ على أنّ الذي غرّقهم بعضُ الماء، وأنّهم لم يغرقوا بجميعه، واعتمد هذا الوجه الفرّاء وابن الأنباري.

وثانيها: أن يكون المعنى: فغشيهم من اليمّ ما غشيَ موسى وأصحابه؛ لأنّ موسى وأصحابه، وفرعون وأصحابه سلكوا جميعاً البحر وغشيهم كلّهم، إلّا أنّ فرعون وأصحابه لمّا غشيهم غرّقهم؛ بخلاف موسى وأصحابه، وتكون الهاء في قوله: ﴿ما غَشِيَهُم﴾ كناية عن موسى وقومه.

وثالثها: أنّه غشيهم من عذاب اليمّ وإهلاكه لهم[٤] ما غشي الأُمم السالفة من العذاب والهلاك عند تكذيبهم[٥] أنبياءَهم.

ورابعها: أن يكون المعنى: فغشيهم من قبل اليمّ ما غشيهم من العطب والكرب،

---

١. طه: ٧٨.

٢. ما بين المعقوفين من أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣٤٩.

٣. «قد ذكر» ساقطة من «ج».

٤. «لهم» ساقطة من «ج».

٥. «ج»: تكذيب.

فتكون لفظة «غشيهم» الأُولى للبحر، والثانية[١] للهلاك والعطب اللذين[٢] لحقاهم من قبل البحر.

ويمكن في الآية وجه آخر لم يذكر فيها، وهو واضح لائق بمذاهب العرب في استعمالهم مثل هذا اللفظ، وهو: أن تكون[٣] الفائدة في قوله: ﴿ما غَشِيَهم﴾ تعظيم الأمر وتفخيمه، كما يقول القائل: «فعل فلانٌ ما فعل» و«أقدم على ما أقدم» إذا أراد التفخيم، وكما قال تعالى: ﴿وفعلتَ فعلتَك التي فَعلتَ﴾[٤]، وكقولهم: «هذا وأنت أنت وهم هم».

أقول: هذا الوجه هو اللائق بفصاحة القرآن وبلاغته، وقد ذكرته أنا في كتابي[٥] المسمّى بـ«المنتخب في علم المعاني والبيان والبديع»، وقرّرناه وبسطنا القول فيه[٦].

[٢١] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله تعالى: ﴿فَخَرَّ عَليهمُ السقفُ مِن فَوقِهم﴾[٧]، فقال: ما الفائدة في قوله: ﴿من فوقهم﴾ وهو لا[٨] يفيد إلّا ما يفيد «فخرّ عليهم السقفُ»؛ لأنّ مع الاقتصار على القول الأوّل لا يذهبُ وَهْمُ[٩] أحدٍ إلى أنّ السقف يخرّ من تحتهم؟

---

١. في النسختين: الثاني.

٢. «ج»: الذين.

٣. في النسختين: يكون.

٤. الشعراء (٢٦): ١٩.

٥. «ع»: كتاب.

٦. «ع»: زيادة «وسمّيناه».

٧. النحل (١٦): ٢٦.

٨. «ج»: ما.

٩. «ع»: «فهم»، «ج»: فيهم، والمثبت من أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣٤٠.

الجواب: قيل له في ذلك أوجه:

أوّلها: أن يكون معنى[١] «على» بمعنى «عن»، فيكون المعنى: «فخرّ عنهم[٢] السقف من فوقهم»، أي: خرّ عن كفرهم وجحودهم بالله وآياته، كما يقول القائل: «اشتكى فلانٌ عن دواء شربه [وعلى دواءٍ شربه][٣]» فيكون «على» و«عن» بمعنى من أجل الدواء، كذلك يكون معنى الآية: «فخرّ من أجل كفرهم السقف من فوقهم»، قال الشاعر:

أرمي عليها وهي فرع أجمع[٤]

أراد أرمي عنها.

ولو أنّه تعالى قال على هذا المعنى: ﴿فَخَرَّ عَلَيهِمُ السَّقْفُ﴾ ولم يقل: ﴿مِن فَوقِهِم﴾ جاز أن يتوهّم متوهّمٌ أنّ السقف خرّ وليس هم تحته.

أقول: هذا وجه ضعيف وفيه تعسّف[٥] شديد، والأولى أنّه توكيد، وله نظائر كثيرة في الكلام.

وثانيها: أن يكون «على» بمعنى اللام، والمراد: «فخرّ لهم السقف»، فإنّ «على» يقام مقام اللام، وحكي عن العرب: «ما أغيظك[٦] عليّ» و«ما أغمّك[٧] عليّ»

---

١. كذا في النسختين، والظاهر زيادة «معنى».

٢. في النسختين: عليهم.

٣. ما بين المعقوفين من أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣٤٠.

٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣٤١ وتمامه:

أرمي عليها وهي فرعٌ أجمع وهي ثلاثُ أذرعٍ وإصبَعُ

٥. العَسْفُ: ركوب الأمر من غير تدبير، وركوبُ مفازةٍ بغير قصد، ومنه التعسّف. (معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ٣١١ «عسف»).

٦. في النسختين: «ما أعطيك» والمثبت حسب الأمالي، ج ١، ص ٣٤١.

٧. في النسختين: «ما أعمل» والمثبت من الأمالي، ج ١، ص ٣٤١.

يريدون: ما أغيظك وما أغمّك[1] لي، ويقولون: «تداعتْ على فلانٍ دارُه» و«استُهدِمَ[2] عليه حائطُه»، ولا يريدون أنّه كان تحته؛ فأخبر تعالى بقوله: ﴿من فوقهم﴾ عن فائدة لولاه ما فُهمت، والعرب لا يستعملون لفظة «على» في مثل هذا الموضع إلّا في الشرّ، ويستعملون اللام و[3]غيرها في خلافه، ألا ترى أنّهم لا يقولون: «عَمَرَت على فلان ضيعتُه» ولا «ولدت عليه جاريته»، بل يقولون: «عمرت له ضيعته» و«ولدت له جاريته»، وهكذا من شأنهم إذا قالوا: «قالَ عليَّ» و«روى عليّ» فإنّه[4] يقال في الشرّ والكذب، وفي الخير والحقّ يقولون: «قال عنّي» و«روى عنّي»[5] ومثله ﴿وَاتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَياطِينَ عَلىٰ مُلْكِ سُلَيْمان﴾[6]؛ [لأنّهم لمّا أضافوا الشرّ والكفر إلى ملك سليمان حَسُن أن يقال: «يتلون عليه»][7]، ولو كان خيراً لقيل: «عنه»، وقال: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الكَذب﴾[8] وقوله: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ ما لا تَعلَمُون﴾[9].

لا يخفى ما فيه من التعسّف البارد، والإضمار وتغيّر الكلام، والكلّ خلاف الأصل.

---

١. في النسختين: «ما أعطيك وأعمل» وهو تصحيف، والمثبت حسب الأمالي، ج ١، ص ٣٤١.

٢. «ج»: استهدمت.

٣. «ج»: «في» بدل «و».

٤. «ج»: أنّه.

٥. «قال عنّي» و«روى عنّي» ساقط من «ج».

٦. البقرة (٢): ١٠٢.

٧. ما بين المعقوفين من أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣٤١.

٨. آل عمران (٣): ٧٥.

٩. يونس (١٠): ٦٨.

وثالثها: أن يكون ﴿مِنْ فَوقِهِم﴾ تأكيداً[١] للكلام وزيادة في البيان، كما قال تعالى: ﴿ولكن تَعمَى القلوبُ التي في الصدور﴾[٢]، والقلب لا يكون إلّا في الصدور[٣]، وقوله: ﴿يطير بجناحيه﴾[٤] وقوله: ﴿تلك عشرة كاملة﴾[٥].

أقول: وقد...[٦]

[٢٢] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿وَقالَتِ اليَهُودُ عُزَيرٌ ابنُ اللهِ وَقالَتِ النَّصارىٰ المَسِيحُ ابنُ اللهِ ذٰلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِم﴾[٧]، فقال: أيّ معنى لقوله: ﴿بأفواههم﴾ ومعلوم أنّه لا يكون إلّا بالأفواه[٨].

الجواب، قلنا: القول يحتمل معنيين في كلام العرب:

أحدهما القول باللسان، والآخر القول بالقلب.

فالقول الذي يضاف إلى القلب هو الظنّ والاعتقاد، ولهذا المعنى ذهبت العرب بالقول مذهب الظنّ وقالوا: «أتقولُ عبد الله خارجاً؟»، أي: أتظنُّ؟

قال الشاعر:

---

١. في النسختين: تأكيد.

٢. الحج: ٤٦.

٣. «والقلب لا يكون إلّا في الصدور» ساقطة من «ج».

٤. الأنعام (٦): ٣٨.

٥. البقرة (٢): ١٩٦.

٦. كذا في «ع».

٧. التوبة (٩): ٣٠.

٨. «ج»: بأفواه.

فَمَتى تَقولُ الدارُ تَجمَعُنا![١]

أي: متى تظنّ.

فلمّا كان القول يستعمل في الأمرين معاً أفاد قوله تعالى: ﴿بِأَفْواهِهِم﴾ قصر المعنى على ما كان باللسان دون القلب، فلو أطلق جاز أن يُتوهّم المعنى الآخر، و[٢]ممّا يشهد لذلك قوله: ﴿إذا جاءَكَ المُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إنَّكَ لَرَسولُ الله﴾[٣] الآية، فلم يكذّب اللهُ قولَ ألسنتهم؛ لأنّهم لم يخبروا بأفواههم إلّا بالحقّ، بل كذّب ما يرجع إلى قلوبهم من الاعتقادات.

ووجه آخر وهو أن تكون[٤] الفائدة في قوله: ﴿بِأَفْواهِهِم﴾ أنّ القول لا برهان عليه، وأنّه باطل كذب لا يرجع فيه إلّا إلى مجرّد القول باللسان، والمعنى: أنّه قول لا يعضده[٥] حجّة ولا برهان ولا يرجع فيه إلّا إلى اللسان.

ووجه آخر أن تكون[٦] الفائدة فيه التأكيد، فقد جرت به[٧] عادة العرب في كلامهم[٨].

وما تقدّم من الوجهين أولى؛ لأنّ حمل كلامه تعالى على الفائدة أولى.

---

١. في هامش أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣٥١ نسبه لعمر بن أبي ربيعة، وتمامه:

أمّا الرحيلُ فَدونَ بعدِ غدٍ ... فمتى تَقولُ الدارُ تجمَعُنا

٢. الواو ساقطة من «ج».

٣. المنافقون (٦٣): ١.

٤. في النسختين: يكون.

٥. «ج»: يقصده.

٦. «ع»: يكون.

٧. «به» ساقطة من «ج».

٨. «ج»: كلامها.

أقول: إنّه يفيد أنّه كذب ليس له أصلٌ وأنّه قول عظيم، ومهما أتى بيّناً فإنّ مثل هذا إنّما يقال لعظم الأمر وفخامة[١] مقام الحال.

[٢٣] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا الَّذِينَ مِنْ قَبلِكُم قَومَ نُوحٍ وَعادٍ وثمودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعدهِمْ لا يَعْلمُهُمْ إلّا اللهُ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالبَيِّناتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ في أَفْواهِهِم﴾[٢]، فقال: أيّ معنى لردّ الأيدي في الأفواه؟ وأيّ مدخل لذلك في التكذيب بالرسل؟

الجواب، قلنا: فيه وجوه:

أحدها: أن يكون إخباراً عن القول بأنّهم ردّوا أيديهم إلى أفواههم؛ عاضّين عليها غيظاً وحنقاً على الأنبياء، كما يفعله المتوعّدُ لغيره المبالغ في معاندته، وهذه عادة معروفة في المَغيظ المحنِق أنّه يَعَضُّ على أصابعه، ويفرك أنامله، ويضرب بإحدى[٣] يديه على الأخرى.

وثانيها: أن تكون الهاء في الأيدي للكفّار، والهاء في الأفواه للرسل؛ فكأنّهم لمّا سمعوا وَعْظَ الرسلِ وإنذارهم أشاروا بأيديهم إلى أفواه الرسل؛ مانعين لهم من الكلام كما يفعل المسكِّتُ منّا لصاحبه والرادّ لقوله.

وثالثها: أن تكون الهاء التي في الأيدي والتي في الأفواه معاً للرسل، والمعنى أنّهم

---

١. «ج»: فأقامه.

٢. إبراهيم (١٤): ٩.

٣. «ج»: بأحد.

كانوا يأخذون أيدي الرسل فيضعونها[١] على أفواههم؛ ليسكتوهم ويقطعوا[٢] كلامهم.

ورابعها: أن تكون[٣] الهاءان جميعاً ترجعان[٤] إلى الكفّار، فيكون المعنى أنّهم إذا سمعوا وعظ الرسل وإنذارهم وضعوا أيدي أنفسهم على أفواههم؛ مشيرين لهم بذلك إلى الكفّ عن الكلام والإمساك عنه، كما يفعل من يريد منّا أن يسكِّتَ غيرَه، ويمنعه من الكلام من وضع إصبعه على فم نفسه.

وخامسها: أن يكون[٥] المعنى: «فردّوا القول بأيديهم أنفسهم إلى أفواه الرسل»، [أي:] أنّهم كذّبوهم، ولم يصغوا إلى أقوالهم، فالهاء الأُولى للقوم، والثانية للرسل، والأيدي إنّما ذكرت مثلاً وتأكيداً، كما يقال: «أهلك فلانٌ نفسَه بيدِه»، أي: وقع الهلاك به من جهته، لا من جهة غيره.

وسادسها: أنّ[٦] المراد بالأيدي النعم، و﴿في﴾ محمولة على الباء، والهاء الثانية للقوم المكذّبين والتي قبلها للرسل، والتقدير: «فردّوا بأفواههم نِعَمَ الرسلِ»، أي: ردّوا وعظهم وإنذارهم وتنبيههم على مصالحهم التي لو قبلوها كانت نِعماً عليهم.

ويجوز أن تكون الهاء التي في الأيدي للكفّار[٧]؛ لأنّها نِعَمٌ من نِعَمِ اللهِ عليهم، فيجوز إضافتها إليهم، وحمل لفظة ﴿في﴾ على الباء جائز؛ لقيام بعض الصفات مقام بعض، يقولون: «رضيت عنك ورضيت عليك».

١. «ج»: فيعضونها.
٢. في النسختين: ويقطعون.
٣. في النسختين: يكون.
٤. في النسختين: يرجعان.
٥. «ج»: تكون.
٦. «ج»: «أن يكون» بدل «أنّ».
٧. «ع»: الكفّار.

وسابعها: وهو جواب اختاره أبو مسلم بن بحر، قال: «المضمَرون في قوله: ﴿أيديهم﴾ الرسل، وكذلك المضمَرون في ﴿أفواههم﴾، والمراد باليد هنا ما نطق به الرسل من الحجج والبيّنات، واليد تقع على النعمة، وعلى السلطان، وعلى الملك، وعلى العهد والعقد، والذي أتى به الأنبياء قومهم هو الحجّة والسلطان، وهو النعمة، وهو العهد، فكلّ ذلك يقع عليه اسم اليد، ولمّا كان ما يعظ[1] الأنبياء قومهم وينذرونهم به إنّما يخرج من أفواههم فردّوه وكذّبوه.

وقيل: إنّهم ردّوا أيديهم في أفواههم، أي: أنّهم ردّوا القول من حيث جاء.

[٢٤] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾[2]، فقال: كيف يصحّ القول بأنّها رجعت إليه وهي لم تخرج من يده؟

الجواب، قلنا: في ذلك وجوه:

أحدها: أنّ الناس في دار المحنة والتكليف قد يغترّ[3] بعضُهم ببعضٍ، فيعتقدون فيهم أنّهم يملكون جرّ[4] المنافع إليهم وصرف المضارّ عنهم، وقد يَعبدُ قومُ الأصنامَ وغيرَها ويجعلونهم شركاء لله في استحقاق العبادة، فإذا جاء[ت] الآخرة، وانكشف الغطاء واضطرّوا إلى المعارف، زال ما كانوا عليه في الدنيا من الضلال واعتقاد الظنّ، وأيقن الكلّ أنّه لا خالق ولا رازق ولا ضارّ ولا نافع غير الله سبحانه، فردّوا إليه

١. في النسختين: يغيظ.

٢. البقرة (٢): ٢١٠.

٣. «ج»: «وقد تغيّر» بدل «قد يغترّ».

٤. «ع»: خير، «ج»: خبر.

أُمورهم وانقطعت آمالهم من غيره، وعلموا أنّ الذي كانوا عليه من عبادة غيره وتأميله غرور وزور، فقال تعالى: ﴿وإلى اللهِ تُرجَعُ الأُمورُ﴾ لهذا[١] المعنى.

وثانيها: أن يكون معنى الآية أنّ الأُمور كلّها لله وفي يده وقبضته من غير خروج ورجوع حقيقي، وقد تقول العرب: «رجع إليَّ من فلان[٢] مكروهٌ»، بمعنى صار إليَّ منه، ولم يكن سبق مكروه إليَّ قبل هذا الوقت، وكذلك يقولون: «قد عاد عليّ من فلان كذا» وإن وقع منه على سبيل الابتداء، فحملُ الآية على هذا الوجه سائغٌ جائز.

وثالثها: أنّا علمنا أنّه تعالى ملّك العباد في دار التكليف أُموراً تنقطع بانقطاع التكليف، فيريد تعالى برجوع الحكم إليه انتهاء ما ذكره من الأُمور التي ملّكها غيره إليه وحده في الآخرة.

ويمكن في الآية وجه[٣] آخر؛ وهو أن يكون المراد بها أنّ الأُمور تنتهي إلى أن لا يكون موجودٌ قادرٌ غيرَه، ويفضي الأمر في الانتهاء إلى ما كان عليه في الابتداء؛ لأنّ قبل إنشاء الخلق هكذا كانت الصورة، وبعد إفنائهم هكذا تصير، وتكون الكناية برجوع الأمر إليه عن هذا المعنى؛ وهو رجوع حقيقي؛ لأنّه عاد إلى ما كان عليه متقدّماً.

ويحتمل أيضاً أنّ المراد بذلك: أنّ إلى[٤] قدرته يعود المقدور؛ لأنّ ما أفناه من مقدوراته الباقية كالجواهر والأعراض الباقية ترجع[٥] إلى قدرته، ويصحّ منه

١. «ج»: بهذا.
٢. «ج»: فلان من.
٣. في النسختين: وجوه.
٤. «إلى» ساقطة من «ج».
٥. «ج»: يرجع.

إيجاده[١] لعوده[٢] إلى ما كان عليه، وإن كان ذلك لا يصحّ في مقدورات البشر، وإن كانت باقية.

[٢٥] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها﴾[٣]، فقال: أيُّ معنىً لذكر البيوت وظهورها وأبوابها؟ وهل المراد بذلك البيوتُ المسكونةُ على الحقيقة، أو كنّى بهذه اللفظة عن غيرها؟

الجواب، قيل له: في هذه الآية وجوهٌ:

أوّلها: [٤]ما ذُكر من أنّ الرجلَ من العرب كان إذا قصد حاجةً فلم تقض له ولم ينجحْ فيها، رجع فدخل من مؤخَّر البيت ولم يدخله[٥] من بابه تطيّراً، فدلّهم تعالى أنّ هذا من فعلهم لا برّ فيه، وأمرهم من التُقى بما[٦] ينفعهم ويقرّبهم إليه، وقد نهى النبي عليه السلام عن التطيّر[٧].

وثانيها: أنّ العرب إلّا قريشاً كانوا إذا أحرموا في غير الأشهر الحرم لم يدخلوا

١. «إيجاده» ساقطة من «ج».

٢. في النسختين: بعوده.

٣. البقرة (٢): ١٨٩.

٤. «ج»: زيادة «أنّ».

٥. «ج»: يدخل.

٦. «ج»: ما.

٧. وهو قوله صلى الله عليه وآله: «لا عدوى ولا طيرة ولا هامّة»، الكافي: ج ٨، ص ١٩٦، ح ٢٣٤؛ وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٥٠٦، باب ٢٨، ح ١؛ مسند أحمد: ج ٨، ص ٣٩٢، ح ٤٧٧٥؛ صحيح البخاري: ج ٧، ص ١٧؛ صحيح مسلم: ج ٧، ص ٣١.

بيوتهم من أبوابها، ودخلوها من ظهورها إذا كانوا من أهل الوبر، وإذا كانوا من أهل المَدَر نقبوا في بيوتهم ما يدخلون ويخرجون منه، ولم يدخلوا ولم يخرجوا من أبواب البيوت، فنهاهم عن ذلك وأعلمهم أنّه لا معنى له[١]، وأنّه ليس من البرّ، وأنّ البرَّ غيرُه.

وثالثها: أنّ المعنى ليس البرّ بأن تطلبوا الخير من غير أهله، وتلتمسونه من غير بابه، ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها﴾؛ معناه: «واطلبوا الخيرَ من وجهه و[٢]من عند أهله»، ذكره أبو عبيدة.

ورابعها: جواب أبي علي الجُبّائي أن تكون الفائدة فيه ضرب المثل، وأراد: ليس البرّ أن يأتي الرجل الشيء من خلاف جهته؛ لأنّ إتيانه من خلاف جهته يخرج الفعل من حدّ الصواب والبرّ إلى الإثم والخطأ، وبيّن الله أنّ البرّ التقوى، وأمر بإتيان الأُمور من وجهها، وجعل ذكر البيوت وظهورها وأبوابها مثلاً؛ لأنّ العادل في الأمر عن وجهه كالعادل في[٣] البيوت عن أبوابها.

وخامسها: أن تكون[٤] البيوت كناية عن النساء، ويكون المعنى: وأْتُوا النساء من حيث أمركم الله، والعرب تسمّي المرأة بيتاً، قال الشاعر:

أَكِبَرٌ غيّرني أمْ بيتُ[٥]

أراد بالبيت: المرأة.

---

١. «له» ساقطة من «ج».

٢. الواو ساقطة من «ج».

٣. «ج»: «عن» بدل «في».

٤. في النسختين: يكون.

٥. ذكره السيّد المرتضى في أماليه: ج ١، ص ٣٦٤ ولم ينسبه، وتمامه:

ما لي إذا أنزِعُها صأيتُ ... أَكِبَرٌ غيّرني أمْ بيتُ

وممّا يمكن أن يكون شاهداً لجواب أبي علي وأبي عبيدة قول الشاعر:

لا أدخلُ البيتَ أحبو من مؤخَّرِهِ ولا أُكسِّر في ابنِ العمّ أظفاري[١]

يحتمل أن يريد: أنّني لا آتي الأُمور من غير وجهها.

ويحتمل: أنّني لا أطلب الخير إلّا من أهله.

ويحتمل وجهاً آخر وهو أن يريد: أنّني لا أقصد البيت للريبة والفساد؛ لأنّ من شأن أُولئك أن يعدل عن أبوابها طلباً لإخفاء أمره.

أقول: ويحتمل أنّه أراد: «ليس من البرّ أن تقدّموا[٢] المفضول على الفاضل»، كما جرى مع أبي بكر وعلي عليه السلام ﴿وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ﴾.

وأمّا البيت من بابه، عَنى[٣]: «وأتى الأمرَ من وجهه» وهو تقديم الفاضل على المفضول، ومنه: «أنا مدينةُ العلم وعليٌ بابُها»[٤]، ويجب أن يُدخَل إلى[٥] الدين من بابه؛ وهو علي لا[٦] غيره، فإنّ من دخل البيت من غير بابه سمّي سارقاً.

---

١. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣٦٥ ونسبه إلى ابن الأعرابي.

٢. «ع»: يقدّموا.

٣. «ج»: على.

٤. رواه محمّد بن سليمان الكوفي في كتابه مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ج ٢، ص ٤٥٥، برقم ١٠٩٤ وقال محقّقه في هامشه:

وللحديث مصادر كثيرة جدّاً وقد أفردوه بالتأليف، وقد أفرده صاحب عبقات الأنوار رفع الله مقامه بمجلّد ضخم بحث فيه عن الحديث سنداً ومتناً.

وقد رواه ابن عساكر تحت الرقم: «٩٩١» وما بعده من ترجمة أمير المؤمنين عليه السلام من تاريخ دمشق، ج ٢، ص ٤٦٤ وأيضاً قد أورد قبله وبعده شواهد كثيرة للحديث.

٥. «ج»: في.

٦. «ج»: زيادة «من».

[٢٦] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللهُ سَرِيعُ الحِسابِ﴾[١]، فقال: أيُّ تمدّحٍ في سرعة الحساب وليس بظاهرٍ وجهُ المدحة؟

الجواب، قلنا: في ذلك وجوه:

أوّلها: أن يكون المعنى أنّه سريع المجازاة للعباد على أعمالهم، فإنّ وقت الجزاء قريبٌ وإن تأخّر.

وثانيها[٢]: أن يكون المراد أنّه تعالى يحاسب الخلقَ جميعاً في أوقاتٍ يسيرةٍ، ويقال: إنّ مقدار ذلك مقدارُ حلب شاةٍ؛ لأنّه تعالى لا يشغله محاسبة غيره، بل يكلّمهم جميعاً ويحاسبهم جميعاً على أعمالهم في وقت واحد، وهذا أحد ما[٣] يدلّ على أنّه [تعالى] ليس بجسم، وأنّه لا يحتاج في فعل الكلام إلى آلة.

أقول: ولا يحتاج في جميع الأفعال كالنظر والسمع إلى آلة، فلو عمّم السند كان أجود من التخصيص.

وثالثها: أنّ المراد بالآية أنّه سريع العلم بكلّ محسوب[٤].

ورابعها: أنّه سريع القبول لدعاء عباده والإجابة لهم؛ وذلك لأنّه يُسأل في وقت واحد سؤالات مختلفة من أُمور الدنيا والآخرة، فيجزي كلَّ عبدٍ بمقدار استحقاقه ومصلحته، فيوصل إليه عند مسألته ما يستوجبه بحدّ ومقدار، فأعلمنا أنّه سريع

---

١. البقرة (٢): ٢٠٢.

٢. «ج»: ثانيتها.

٣. «أحد ما» ساقطة من «ج».

٤. في النسختين: محشور، والمثبت حسب أمالي المرتضى: ج ١، ص ٣٧٥، وهو الأصحّ.

الحساب، أي: سريع القبول للدعاء بغير احتباس[١] وبحث عن المقدار الذي يستحقّه الداعي.

ويمكن في الآية وجه آخر وهو أن يكون المرادُ بالحساب محاسبةَ الخلق على أعمالهم يوم القيامة وموافقتهم عليها، وتكون[٢] الفائدة في الإخبار بسرعة الحساب الإخبار عن وقت الساعة، كما قال: ﴿سريع العقاب﴾[٣]، وهو عن الجواب الأوّل؛ لأنّ الأوّل مبنيّ على أنّ الحساب في الآية هو الجزاء والمكافأة على الأعمال، وفي هذا لم يخرج الحساب عن بابه وعن معنى المحاسبة والمقابلة بالأعمال.

والجواب الثاني اعتمده أبو علي الجبّائي، والثالث والرابع ضعيفان.

---

١. «ج»: اختصاص.

٢. في النسختين: ويكون.

٣. الأنعام (٦): ١٦٥.

[٢٧] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَاللهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾[١]، فقال: أيُّ تمدّح في الإعطاء[٢] بغير حساب؟

الجواب، قلنا: في هذه الآية وجوهٌ:

أوّلها: أن تكون الفائدة أنّه تعالى يرزق من يشاء بغير تقدير من المرزوق ولا احتساب منه، فالحساب هنا يرجع إلى المرزوق لا إليه تعالى؛ لقولهم: «ما كان كذا في حسابي»، أي: لم أؤمّله، وهذا وصف للرزق بأحسن الأوصاف؛ لأنّ الرزق[٣] إذا لم يكن محتسباً كان أهنأً وأحلى.

وقد روي أنّه عنى بها أموال بني قريظة والنضير، وأنّها تصير إليكم بغير حساب ولا قتال على أسهل الأمور.

وثانيها: أنّه[٤] يرزق من يشاء رزقاً غير مضيَّقٍ ولا مقتَّرٍ، ويكون نفي الحساب فيه نفي التضييق، والعرب تسمّي العطاء القليل محسوباً.

وثالثها: أنّ المعنى: «يرزق من يشاء من غير طلب للمكافأة ولا لفائدة أو منفعة تعود إليه تعالى».

أقول: هذا الوجه ليس في اللفظ ما يدلّ عليه كما ترى.

---

١. البقرة (٢): ٢١٢.

٢. «ع»: «الأعضاء»، وما أثبت حسب أمالي المرتضى.

٣. «لا إليه تعالى؛ لقولهم: «ما كان كذا في حسابي»؛ أي لم أؤمّله، وهذا وصف للرزق بأحسن الأوصاف؛ لأنّ الرزق» ساقطة من «ج».

٤. «ج»: أن.

ورابعها: ما أجاب به قطرب أنّه يعطي العدد الكثير ممّا لا يضبطه الحساب أو يأتي عليه العدد؛ لأنّ مقدوره [تعالى] لا يتناهى، وما في خزائنه لا ينحصر ولا ينفد.

أقول: وهذا الوجه جيّد حسن؛ لأنّ[1] المقصود التمدّح والتعظيم[2].

وخامسها: أنّه يعطي عباده في الجنّة من النعيم واللذّات أكثر ممّا استحقّوا.

وسادسها: أنّ الله تعالى إذا رزق العبد كان الحساب عن العبد[3] ساقطاً من جهة الناس، فليس لأحد أن يقول: «لِمَ رُزِقتَ؟» ولا يقول لربّه: «لِمَ رَزَقْتَه؟»، ولا يسأله ربّه عن الرزق إنّما يسأله عن إنفاقه.

وسابعها: أن يكون المراد بـ﴿مَن يَشاء﴾ أهل الجنّة؛ لأنّهم يرزقهم رزقاً لا يحصره الحساب من حيث إنّه لا نهاية له ولا انقطاع، ويطابق هذه الآية قوله: ﴿أُولئك يدخلون الجنّة يُرزقون فيها بغيرِ حساب﴾[4].

[٢٨] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى[5] حاكياً عن شعيب: ﴿قَدِ افْتَرَيْنا عَلَى اللهِ كَذِباً إِنْ عُدْنا في مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجّانَا اللهُ مِنْها وَما يَكُونُ لَنا أَنْ نَعُودَ فِيها إِلّا أَنْ يَشاءَ اللهُ رَبُّنا﴾[6]، فقال: أليس هذا تصريحاً منه بأنّ الله تعالى يجوز أن يشاء الكفر

١. «ع»: كان.
٢. «ع»: العظيم.
٣. «عن العبد» ساقطة من «ج».
٤. غافر (٤٠): ٤٠.
٥. «تعالى» ساقطة من «ع».
٦. الأعراف (٧): ٨٩.

والقبيح؛ لأنّ ملّة قومه كانت كفراً، وقد أخبر[١] أنّه لا يعود فيها إلّا أن يشاء الله؟

الجواب: قيل له: في هذه الآية وجوه:

أوّلها: أن تكون الملّة التي عناها إنّما هي العبادات الشرعيات التي كان قومه متمسّكين بها وهي منسوخة عنهم، ولم يعنِ بها ما يرجع إلى الاعتقادات في الله وصفاته وممّا لا يجوز أن تختلف العادة فيه، والشرعيات يجوز فيها اختلاف العادة من حيث تَبِعَتِ المصالح والألطاف والمعلوم من أحوال المكلّفين، فكأنّه قال: «إنّ ملّتكم لا نعود فيها مع علمنا بأنّه تعالى قد نسخها وأزال حكمها، إلّا أن يشاء الله أن يتعبّدنا بمثلها فنعود إليها».

أقول: هذا ضعيف؛ لأنّ الملّة لا تطلق على العبادات، إنّما تطلق على الدين والحقّ، و[٢]﴿أنْ نَعود﴾ بمعنى «نصير»، وأنّ الله لا يشاء الكفر، فلا يكون ذلك أبداً.

وثانيها: أنّه أراد: ذلك لا يكون أبداً من حيث علّقه بمشيئة الله تعالى؛ لأنّه لا يشاؤه؛ لقوله تعالى: ﴿لا يدخلون الجنّة﴾[٣]، الآية.

وثالثها: ما ذكره قطرب من أنّ في الكلام تقديماً وتأخيراً، وأنّ الاستثناء من الكفّار وقع مكانه[٤]، قال حاكياً عن الكفّار: ﴿لنخرجنّك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا﴾[٥] إلّا أن يشاء الله أن تعود في ملّتنا، ثمّ قال حاكياً عن شعيب: ﴿وما يكون لنا أن نعود فيها﴾ على كلّ حال.

---

١. «أخبر» ساقطة من «ج».

٢. الواو ساقطة من «ج».

٣. الأعراف (٧): ٤٠.

٤. «ع»: فكأنّه.

٥. الأعراف (٧): ٨٨.

ورابعها: أن تعود الهاء في قوله: ﴿منها﴾ إلى القرية لا إلى الملّة، ويكون تلخيص الكلام: «إنّا سنخرج من قريتكم ولا نعود فيها إلّا أن يشاء الله».

وخامسها: أن يكون المعنى: «إلّا أن يشاء الله أن يردّكُم إلى الحقّ، فنكون[١] جميعاً في ملّة واحدة».

وسادسها: أن يكون المعنى: «إلّا أن يشاء الله أن يمكّنكم من إكراهنا، ويخلّي[٢] بينكم وبيننا، فنعود إلى إظهارها مكرهين»، ويقوّي هذا الوجه قولُه تعالى: ﴿أوَ لو كنّا كارهين﴾.

وسابعها: أن يكون المعنى: «إلّا أن يشاء الله أن يتعبّدنا بإظهار ملّتكم مع الإكراه»؛ لأنّ كلمة الكفر قد تحسُن في بعض الأحوال إذا تعبّد الله بإظهارها، وقوله: ﴿أوَ لو كنّا كارهين﴾ يقوّي هذا الوجه أيضاً.

فإن قيل: كيف يجوز ذلك للنبي؟

قلنا: يجوز أن يكون لم يُرِدْ بالاستثناء نفسَه بل قومَه، فكأنّه قال: «وما يكون لي ولا لأُمّتي أن نعود فيها إلّا أن يشاء الله أن يتعبّد أُمّتي[٣] بإظهار ملّتكم على سبيل الإكراه»، وهذا جائز غير ممتنع.

---

١. «ج»: فتكون. «ع»: فيكون.

٢. «ج»: ويحكم. «ع»: ويحكي، والتصويب حسب أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٨٧.

٣. «ج»: منّي.

[٢٩] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مٰا تَتْلُوا الشَّياطِينُ﴾[١] الآية، فقال: كيف ينزّل اللهُ السحرَ على الملائكة؟ وكيف تعلّم[٢] الناسُ السحرَ، والتفريق بين المرء وزوجه؟ وكيف نسب الضرر الواقع عند ذلك إلى أنّه بإذنه وهو تعالى قد نهى عنه وحذّر من فعله؟ وكيف أثبتَ العلم لهم ونفاه عنهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراه﴾ ثمّ قال: ﴿لَوْ كانُوا يَعْلَمُون﴾؟

الجواب: قلنا: في الآية وجوه:

أوّلها: أن يكون «ما» في قوله: ﴿وما أُنزل﴾ بمعنى «الذي»، فكأنّه تعالى خبّر عن طائفةٍ من أهل الكتاب بأنّهم اتّبعوا ما تكذب فيه الشياطين على ملك سليمان، وتضيفه إليه من السحر، فبرّأه اللهُ من قرفهم وأكذبهم فقال: ﴿وَما كَفَرَ سُلَيمانُ وَلٰكنّ الشياطينَ كَفَرُوا﴾ باستعمال السحر والتمويه على الناس، ثمّ قال: ﴿يُعَلِّمُونَ الناسَ السِّحرَ وما أُنزلَ عَلَى المَلَكَيْن﴾، والذي أُنزل على المَلَكين، وإنّما أُنزل على المَلَكين وصف السحر وماهيّته وكيفية الاحتيال فيه؛ ليعرفا ذلك ويعرّفاه الناس فيجتنبوه ويحذوروا منه، كما أنّه تعالى قد أعلمنا ضروب[٣] المعاصي، ووصف لنا أحوال القبائح لنجتنبها لا لنواقعها؛ لأنّ الشياطين كانوا إذا علموا ذلك استعملوه وأقدموا على فعله، والمؤمنون لمّا عرفوه[٤] اجتنبوه وامتنعوا باطّلاعهم على كيفيته، ثمّ قال:

---

١. البقرة (٢): ١٠٢.

٢. «ج»: يعلم.

٣. «ج»: ضرور.

٤. «ج»: عرفوا.

﴿وما يُعلّمان مِنْ أَحَد﴾ يعنى المَلَكَين، ومعنى ﴿يـعلّمان﴾: «يُـعلِمان»، والعـرب تستعمل لفظة «علَّمه» بمعنى «أعلمه»، قال القُطامي:

تعلّم أنّ بعض الغيّ رشداً[١].

وقال كعب بن زهير:

تَـعلَّمْ رسـولَ اللهِ أنَّكَ مُـدركي وأنَّ وعيداً منكَ كالأخذِ بـاليدِ

أي: اعلم.

والذي يدلّ على أنّه هاهنا الإعلام لا التعليم قوله: ﴿وَما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حتّىٰ يَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُر﴾، أي: إنّهما لا يعرّفان صفات السحر وكيفيته إلّا بعد أن يقولا: إنّما نحن محنة، وإنّما كان محنة مـن حـيث ألقَـيا إلى المكـلّفين أمـراً لينزجروا عنه وليمتنعوا[٢] من مواقعته، وهم إذا عرفوه أمكن أن يستعملوه ويرتكبوه، فقالا لمن يطلعانه على ذلك: لا تكفر باستعماله؛ بل اجتنبه.

ثمّ قال: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَينَ المَرْءِ وَزَوْجِه﴾، أي: فيعرفون من جهتهما ما يستعملونه في هذا الباب وإن كان الملكان ما ألقياه إليهم كذلك؛ ولهـذا قال: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ ما يَضُرُّهم وَلا يَنْفَعُهُم﴾؛ لأنّهم لمّـا قـصدوا بـتعليمه أن يـفعلوه ويرتكبوه، لا أن يجتنبوه، صار ذلك بسوء اختيارهم ضرراً عليهم.

وثانيها: أن يكون ﴿ما أُنزل﴾ موضعه موضع[٣] جرّ، ويكون[٤] معطوفاً بـالواو

---

١. البيت ذكره المرتضى في الأمالي: ج ١، ص ٤٠٠، وتمامه:

تعلّم أنّ بعض الغيّ رشداً وأنّ لِتانِك الغُبر انقشاعا

٢. «ج»: ويمتنعوا.

٣. «موضع» ساقطة من «ج».

٤. «ج»: زيادة «موضع».

على ﴿مُلْكِ سُلَيْمان﴾، والمعنى: واتّبعوا ما كذب به الشياطين على ملك سليمان وعلى ما أُنزل على الملَكين، أي: معهما وعلى ألسنتهما، كما قال تعالى: ﴿رَبَّنا وَآتِنا ما وَعَدْتَنا عَلىٰ رُسُلِك﴾[١]؛ أي: على ألسنتهم ومعهم.

وليس بمنكر أن يكون ﴿ما أُنزل﴾ معطوفاً على ﴿ملك سليمان﴾ وإن اعترض بينهما من الكلام ما اعترض؛ لأنّ ردّ الشيء إلى نظيره وعطفه على ما هو أولى هو الواجب[٢]، وإن اعترض بينهما ما ليس منهما؛ كقوله[٣]: ﴿الحَمدُ للهِ الَّذي أَنْزَلَ عَلىٰ عَبدِهِ الكِتابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً * قَيِّماً﴾[٤]، وكقوله: ﴿وَيَسأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَام﴾[٥] الآية، فالمسجد الحرام معطوف على الشهر الحرام[٦].

ثمّ قال: ﴿وَما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّىٰ يَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَة﴾، والمعنى: أنّهما لا يعلّمان أحداً، بل ينهيان عنه ويبلغ من نهيهما عنه وعن استعماله أن يقولا: ﴿إِنَّما نَحنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ﴾ باستعمال السحر والإقدام على فعله.

ثمّ قال: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَينَ المَرءِ وزَوجِه﴾، وليس يجوز أن يرجع الضمير إلى الملَكَين، وكيف يرجع إليهما وقد نُفي عنهما التعليم؟! بل يرجع إلى الكفر والسحر، وقد تقدّم السحر وتقدّم ما يدلّ على الكفر في قوله: ﴿ولكنَّ

---

١. آل عمران (٣): ١٩٤.

٢. «وإن اعترض بينهما من الكلام ما اعترض؛ لأنّ ردّ الشيء إلى نظيره وعطفه على ما هو أولى هو الواجب» ساقطة من «ج».

٣. «ع»: لقوله.

٤. الكهف (١٨): ١ و٢.

٥. البقرة (٢): ٢١٧.

٦. «الحرام» ساقطة من «ع».

الشياطينَ كفروا﴾، كقوله: ﴿سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشىٰ * وَيَتَجَنَّبُها الأَشْقىٰ﴾[١]، أي: يتجنّب الذكرى.

ويجوز أيضاً أن يكون معنى ﴿فيتعلّمون منهما﴾ بدلاً ممّا علّمهم المَلَكان، ويكون المعنى: أنّهم يعدلون عمّا علّمهم ووقفهم عليه المَلَكان؛ من النهي عن السحر إلى تعلّمه واستعماله، كقولك: «ليت لنا منه[٢] كذا»، أي: بدلاً منه.

وقوله: ﴿ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ المَرْءِ وَزَوْجِه﴾ فيه وجهان:

أحدهما: أن يكونوا يغرون أحد الزوجين ويَحمِلُونه على الكفر، فيفارق بذلك زوجه الآخر المؤمن المقيم على دينه، فيفرّق بينهما اختلاف النِحلة والملّة.

والوجه الآخر: أن يسعوا بين الزوجين بالنميمة والإغراء والتمويه بالباطل حتّى يؤول أمرهما إلى الفرقة.

وثالثها: أن يحمل «ما» في قوله: ﴿وما أُنزل﴾ على النفي[٣]، فكأنّه قال: ﴿وَاتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّياطِينَ عَلىٰ مُلْكِ سُلَيْمانَ وَما كَفَرَ سُلَيْمان﴾، ولا أنزل الله السحر على الملكين ﴿وَلٰكنَّ الشَّياطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النّاسَ السِّحْرَ بِبابلَ هارُوتَ وَمارُوت﴾، ويكون على هذا التأويل ﴿هاروت وماروت﴾ رجلين، ويكون الملكان جبرئيل وميكائيل[٤]؛ لأنّ اليهود تدّعي أنّ الله أنزل السحرَ على لسانِ جبرئيل[٥] وميكائيل إلى سليمان، فأكذبهم بذلك.

١. الأعلى (٨٧): ١٠ ـ ١١.
٢. «ع»: من.
٣. «ج»: بغي.
٤. «ج»: جبريل وميكايل.
٥. «ج»: جبريل.

ويجوز أن يكون هاروت وماروت يرجعان إلى الشياطين، كأنّه قال: ولكنَّ الشياطين هاروت وماروت كفروا وشاع ذلك كما شاع قوله: ﴿وَكُنّا لِحُكْمِهِم شاهِدِينَ﴾[١]، يعني: حكم داود وسليمان، ويكون قوله: ﴿وَما يُعَلِّمانِ مَنْ أَحَدٍ حتّىٰ يَقُولا﴾ راجعاً إلى هاروت وماروت اللذين هما من الشياطين أو من الإنس المتعلّمين السحر من الشياطين والعالمين به، ومعنى قولهما: ﴿إِنَّما نَحنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ﴾ على طريق الاستهزاء والتماجن والتخالع.

ويجوز أيضاً على هذا التأويل الذي يتضمّن النفي أن يكون هاروت وماروت اسمين لملكين ونُفي عنهما إنزال السحر لقوله: ﴿وَما أُنْزِلَ عَلَى المَلَكَين﴾ ويكون قوله: ﴿وَما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ يرجع إلى قبيلتين[٢] من الجنّ أو إلى شياطين الجنّ والإنس.

وقد روي هذا التأويل في حمل ﴿ما﴾ على النفي عن ابن عبّاس وغيره من المفسّرين.

وروي عنه أيضاً أنّه كان يقرأ: «وما أنزل على المَلِكَين» بكسر اللام، ويقول: متى كان العِلْجان[٣] مَلَكين! إنّما كانا ملِكين؛ وعلى هذه القراءة لا ينكر أن يرجع قوله: ﴿وَما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَد﴾ إليهما.

أقول: وهذه القراءة قراءة الحسن البصري وجماعة من التابعين.

وأمّا قوله: ﴿وَما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّا بِإِذْنِ الله﴾ فيحتمل وجوهاً:

الأوّل: أن يريد بـ«الإذن»: «العلم»؛ من قولهم: «آذنتُ فلاناً بكذا»، أي: أعلمتُه

١. الأنبياء (٢١): ٧٨.

٢. «ج»: فئتين.

٣. العِلْج: حمار الوحش وبه يشبّه الرجل الأعمى. (معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ١٢١ «علج»).

و«أذنتُ لكذا» إذا استمعته وعلمته، قال الشاعر:

فـي سـماعٍ يأذنُ الشـيخُ لهُ وحديثٍ مثل ما ذيّ مُشارِ[١]

والثاني: أن تكوّن «إلّا»[٢] زائدة، فيكون المعنى: «وما هم بضارّين به من أحد بإذن[٣] الله».

والثالث: أن يكون أراد بالإذن التخلية وترك المنع، وكأنّه أفاد[٤] بذلك أنّ العباد لن يُعجِزوه وما هم بضارّين أحداً إلّا بأن يخلّيَ الله بينهم وبينه، ولو شاء لمنعهم بالقسر والقهر، زائداً على منعهم بالزجر والنهي.

والرابع: أن يكون الضرر المذكور إنّما هو ما يحصل من التفريق بين الأزواج؛ لأنّه أقرب إليه، والمعنى: أنّهم إذا أغروا أحدَ الزوجين فكفر فارقته زوجته وبانت منه، فاستضرّ بذلك كانوا ضارّين له ممّا حسّنوه[٥] له من الكفر، إلّا أنّ الفرقة لم تكن إلّا بإذن الله وحُكمه، ويُقوّى هذا الوجه أنّه كان مِن دين سليمان أنّه مَن سَحَرَ بانَتْ منه زوجتُه.

وأمّا قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ في الآخِرَةِ مَنْ خَلاق﴾ ثمّ قوله: ﴿لَوْ كانُوا يَعْلَمُون﴾ ففيه وجوه:

أوّلها: أن يكون الذين علموا غير الذين لم يعلموا، ويكون الذين[٦] عَلِموا: الشياطين، والذين لم يعلموا: هم الذين تعلّموا السحر، وشَرَوْا به أنفسهم.

---

١. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤٠٤.
٢. «ج»: إلّا أن تكون.
٣. في النسختين: «إلّا بإذن».
٤. «ج»: أراد.
٥. «ج»: بما حسنوا.
٦. في النسختين: الذي.

وثانيها: أن يكون الذين علموا هم الذين لم يعلموا إلّا أنّهم علموا شيئاً ولم يعلموا غيره، فكأنّه وصفهم بأنّهم عالمون بأنّه لا نصيب[١] لمن اشترى ذلك ورضيه لنفسه على الجملة، ولم يعلموا كُنهَ ما يصيرون إليه من عقاب الله الذي لا انقطاع له.

وثالثها: أن تكون[٢] الفائدة في نفي العلم بعد إثباته أنّهم لم يعملوا بما علموا[٣]، فكأنّهم لم يعلموا.

ورابعها: أن يكون المعنى أنّ هؤلاء الذين قد علموا أنّ الآخرة لا حظّ لهم فيها مع عملهم القبيح؛ إلّا أنّهم ارتكبوه[٤] طمعاً في حطام الدنيا وزخرفها.

[٢٩] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿... وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلّا اللهُ وَالرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا﴾[٥].

الجواب: قلنا فيه وجهان:

الأوّل: أن يكون ﴿الرّاسِخُون﴾ معطوفين[٦] على الله تعالى، فكأنّه قال: «وما يعلم تأويلَه إلّا الله والراسخونَ في العلم، وأنّهم مع علمهم به يقولون: آمنّا به»، والمعنى: أنّهم يعلمونه قائلين آمنّا به كلّ من عند ربّنا، وهذا غايةُ المُدحة لهم؛ لأنّهم إذا علموا ذلك بقلوبهم وأظهروا التصديقَ به على ألسنتهم فقد تكاملت مدحتُهم،

١. «ج»: لا يصيب.
٢. في النسختين: يكون.
٣. في النسختين: يعملوا.
٤. «ج»: ارتكبوا.
٥. آل عمران (٣): ٧.
٦. في النسختين: معطوفون.

ويشهد بذلك قول[١] يزيد[٢]:

الريــحُ تَــبكي شَـجْوَهُ *والبرقُ يَلمعُ في الغَمامه*

فعطف البرق على الريح، ثمّ أتبعه بقوله: «يلمع في الغَمامة»، فكأنّه قال: والبرق أيضاً يبكيه لامعاً في غمامة.

الثاني: أن يكون قوله: ﴿وَالرّاسِخُونَ في العِلْمِ﴾ مستأنفاً غير معطوف، ثمّ أخبر عنهم أنّهم ﴿يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ﴾، ويكون المراد بالتأويل على هذا الجواب: المتأوَّل؛ لأنّه قد يسمّى تأويلاً، قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إلّا تَأويلَهُ يَومَ يَأتي تَأويــلُه﴾[٣]، والمراد المتأوَّل، والمتأوَّل الذي لا يعلمه العلماء وإن كان تعالى عالماً به، كنحو وقت الساعة ومقادير الثواب والعقاب وصفة الحساب وتـعيين الصـغائر إلى غـير ذلك، فكأنّه قال: «وما يعلم تأويلَ جميعه» على المعنى الذي ذكـرناه إلّا الله؛ والعـلماء يقولون: آمنّا به.

وقد قوّى أبو علي الجُبّائي هذا الوجه وضعّف الأوّل.

قال السيّد [المرتضى ﷺ]: لو قيل إنّ الجواب الأوّل أقـوى مـن الثـاني لكـان أولى[٤].

أقول: لأنّ القرآن إنّما أُنزل لتُعلم معانيه ويُعمل بما فيه، فإذا لم تُعلم مـعانيه لم يُعمل بما فيه، فيكون مهمَلاً؛ تعالى عن ذلك.

---

١. «ج»: قوله.

٢. قال في هامش أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤١٨: هو يزيد بن ربيعة بن مفرع؛ والأبيات في الأغاني ١٧ / ٥٣ ـ ٥٥.

٣. الأعراف (٧): ٥٣.

٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤٢٠.

وأمّا إذا فَهِمَ أهلُ العلمِ الراسخون فيه[١] معانيه وعَلَّموها الناسَ كان قد عُمِلَ بما أُنزل له، فتعظم فوائدُه ويحصلُ الثوابُ العظيمُ بذلك.

وقال [السيّد المرتضى ﷺ]: يمكن في الآية وجه ثالث لم يذكروه؛ وهو أن يكون قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ في العِلْمِ﴾ مستأنفاً غير معطوف، ويكون المعنى: وما يعلم تأويل المشتبه بعينه وعلى سبيل التفصيل إلّا الله، وهذا صحيح؛ لأنّ أكثر المتشابه قد يَحتملُ الوجوه الكثيرة المطابقة للحقّ، الموافقة[٢] لأدلّة العقل[٣]، فيذكر المتأوِّل جميعَها، ولا يقطع على مراد الله منها بعينه؛ لأنّ الذي يلزم في ذلك أن يُعلَمَ في الجملة أنّه لم يُرِدْ من المعنى ما يخالف الأدلّة، وأنّه قد أراد بعض الوجوه المذكورة المتساوية في الجواز[٤]، الموافقة للحقّ، وليس من تكليفنا أن نَعلمَ[٥] المرادَ بعينه، وهذا مثل الضلال والهدى اللذين يتبيّن[٦] احتمالهما لوجوه كثيرة؛ منها: ما يخالف الحقّ فيُقطع أنّه[٧] لم يُرِدْه، ومنها: وجوه تطابق الحقّ فيُعلم في الجملة أنّه قد أراد أحدَها، ولا يُعلم المرادُ منها بعينه ويكون قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ الآية، أي: صدّقنا بما نعلمه مُفَصَّلاً ومجملاً من المحكَم والمتشابه، وأنّ الكلّ من عند ربّنا[٨].

---

١. «فيه» ساقطة من «ج».

٢. «ع»: لموافقه. «ج»: والموافقة.

٣. في المصدر: العقول.

٤. «ج»: الجوار.

٥. في النسختين: يعلم، والمثبت حسب المصدر.

٦. في المصدر: تُبين.

٧. «أنّه» ساقطة من «ج».

٨. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤٢٠ ـ ٤٢١.

[٣٠] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ﴾[١]، فقال: لِمَ خَصَّ «اليوم» بالقول، وإنّما أراد العفو عنهم في جميع مستقبل أوقاتهم؟

الجواب: قلنا: فيه وجوه:

أوّلها: أنّه لمّا كان هذا الوقت الذي أشار إليه هو أوّل أوقاته التي كشف فيها نفسه لهم، أشار إلى الوقت الذي لو أراد الانتقام لَابتدأ به فيه؛ والذي متى عفا فيه لم يراجع الانتقام.

وثانيها: أنّ ذِكرَ «اليوم» المرادُ به الزمان والحينُ، فوضع «اليوم» موضع الزمان كلّه المشتمل على الليالي والأيّام والشهور والسنين، ولا يريد يوماً واحداً[٢] بعينه، ومثله:

اليومَ يَرحمُنا مَن كان يَغبطُنا[٣] واليومَ نَتبعُ مَن كانوا لنا تَبَعا[٤]

لم يُرِدْ يوماً بعينه.

وثالثها: أن يكون المراد لا تثريب عليكم[٥] البتّة، ثمّ قال: ﴿اليَومَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُم﴾ فتعلّق «اليوم» بالغفران، وكان المعنى: غفر الله لكم اليوم.

وقد ضَعَّفَ قومٌ هذا الجوابَ من جهة أنّ الدعاء لا ينصب ما قبله.

١. يوسف (١٢): ٩٢.

٢. «واحداً» ساقطة من «ج».

٣. «ج»: يعطينا.

٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤٣٠.

٥. «ج»: زيادة «اليوم».

وأمّا معنى «التثريب»، فقال أبو عبيدة: معناه لا شغب[١] ولا معاقبة ولا إفساد.

وقال ثعلب: يقال: ثرَّب فلانٌ على فلانٍ إذا عدّد عليه ذنوبه.

وقال أبو مسلم: التثريب مأخوذ من الثَرْب، فكأنّه موضوع للمبالغة في اللوم والتعنيف.

[٣١] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن تأويل قوله: ﴿خُلِقَ الإنسانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُوْرِيكُمْ آياتِي فَلاٰ تَسْتَعْجِلُونِ﴾[٢].

الجواب، فيه وجوه:

أوّلها: أن يكون المعنى المبالغة في وصف الإنسان بكثرة العَجَلة، وأنّه شديد الاستعجال لما يؤثره من الأُمور، ولهم عادة في استعمال مثل هذا اللفظ عند المبالغة، كقولهم لمن يصفونه بكثرة النوم: «ما خُلقتَ إلّا من نومٍ» و«ما خُلقَ فلانٌ إلّا من شرّ» و«ما فلان إلّا[٣] أكْلٌ وشُربٌ»، قال الشاعر:

فإنّما هي إقبال وإدبار[٤]

يصف بقرة.

ويشهد له ﴿وَكانَ الإنسانُ عَجُولاً﴾[٥]، ويطابقه ﴿فَلا تَسْتَعْجِلُون﴾.

---

١. «ج»: سغب.

٢. الأنبياء (٢١): ٣٧.

٣. «ج»: زيادة «من شرّ».

٤. ديوان الخنساء: ص ٥٠، وهو عجز لبيت من قصيدة لها ترثي أخاها صخر، وتمام البيت هو:

ترتّع ما رتعت حتّى إذا ادّكرت   فإنّما هي إقبالٌ وإدبارُ

٥. الإسراء: ١١.

وثانيها: ما أجاب به أبو عبيدة وقطرب وغيرهما من أنّ في الكلام قلباً، والمعنى: خُلِقَ العَجَلُ من الإنسان، واستشهدوا عليه بقوله: ﴿وقد بلَغنيَ الكِبرُ﴾[١]، أي: قد بلغت الكبر، وبقوله: ﴿ما إنّ مفاتِحَه لَتَنوءُ بالعُصبة﴾[٢]؛ والمعنى أنّ العُصبةَ تنوءُ بها، وبقولهم: «عرضتُ الناقةَ على الحوض».

ويقال لصاحب هذا الجواب: ما المعنى والفائدة في قوله: «خلق العجل من الإنسان»، أتريد بذلك[٣] أنّه تعالى خَلَقَ في الإنسان العجلةَ؟ فهذا لا يجوز؛ لأنّ العجلةَ فِعلٌ من أفعال[٤] الإنسان، فكيف تكون مخلوقة فيه لغيره؟ ولو كان كذلك لما نهاهم عن الاستعجال؛ لأنّه لا ينهاهم عمّا خلقه فيهم.

فإن قالوا: لم نُرِدْ أنّه خلقها، لكنّه أراد كَثرةَ فعل الإنسان لها.

قيل لهم: هذا هو الجواب المتقدّم من غير حاجة إلى القلب والتقديم والتأخير، ولأنّ القلبَ مجازٌ[٥] أوّلاً، ثمّ هو من أبعدِ المجاز، وذِكْرُ العجل والمراد غيره مجازٌ[٦] آخر، وإقامةُ «مِن»[٧] مقام «في» مجازٌ.

وثالثها: جواب الحسن قال: عَنَى بقوله: ﴿مِن عَجَل﴾، أي: من ضَعف، وهي النطفة المهينة، وهذا قريب إن كان العَجَلُ الضعفَ لغةً.

أقول: ولم يُنقل عن أئمّة اللغة ذلك، وأيضاً الضَعفُ عَرَضٌ، والإنسانُ جوهرٌ من

---

١. آل عمران (٣): ٤٠.

٢. القصص (٢٨): ٧٦.

٣. «ج»: «يريد» بدل «أتريد بذلك».

٤. «ع»: «فعل».

٥. «ج»: مجازاً.

٦. «ج»: مجازاً.

٧. «من» ساقطة من «ج».

الخلق منه[١].

ورابعها: جواب أبي الحسن الأخفش، وهو أنّ المراد أنّ الإنسان خلق من تعجّل من الأمر؛ لأنّه تعالى قال: ﴿إنّما قولُنا[٢] لشيء﴾[٣]، الآية.

أقول: هذا لا يختصّ بالإنسان، والمقام للاختصاص.

وخامسها: قيل: العَجَلُ: الطين، فكأنّه قال: «خلق الإنسان من طين»، واستشهد بقول الشاعر:

والنَّبْعُ في الصخرةِ الصمّاءِ منبتُهُ والنخْلُ ينبُتُ بينَ الماء والعَجَلِ[٤]

وقد حكى صاحب كتاب «العين» عن بعضهم أنّ العَجَل الحمْأة[٥].

والبيت رواه ثعلب عن ابن الأعرابي، ولا يوافق هذا الجوابُ قولَه: ﴿فَلا تَسْتَعْجِلُون﴾، وكان الوجه الأوّل أشبه بسياق الكلام وبحال الإنسان.

وسادسها: أن يكون المراد بالإنسان: آدم عليه السلام، ومعنى ﴿مِن عَجَل﴾، أي: في سرعة من خلقه؛ لأنّه لم يخلقْه من نطفة فما بعدها، كما خلق أولاده، وإنّما ابتدأه ابتداءً، فكأنّه نبّه بذلك على الآية العجيبة في خلقه له.

وسابعها: ما روي «أنّ اللهَ خَلَقَ آدمَ بعد خلقِ كلّ شيء، آخِرَ نهارِ يوم الجمعة على سرعة، معاجلاً به غروب الشمس»[٦].

---

١. كذا في النسختين، والعبارة مضطربة. والظاهر أنّ العبارة ينبغي أن تكون هكذا: فكيف خُلق منه، أي: كيف خُلق الجوهر من العَرَض.

٢. في النسختين: أمرنا.

٣. النحل (١٦): ٤٠.

٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤٤٥.

٥. كتاب العين: ج ٣، ص ٣١٢، باب الحاء والميم (وأي) معهما.

٦. التبيان للشيخ الطوسي: ج ٧، ص ٢٤٨؛ مجمع البيان للطبرسي: ج ٧، ص ٨٦؛ جامع البيان للطبري: ج ١٧، ص ٣٥.

وروي «أنّه لمّا نفخت فيه الروح بلغت أعالي جسده، ولم تبلغ أسفله، فقال: يا ربّ استعجل[١] بخلقي قبل غروب الشمس»[٢].

وثامنها: ما روي عن ابن عبّاس «أنّ آدم لما جعلت الروح في أكثر جسده وَثَبَ عجلانَ مبادراً إلى ثمار الجنّة»[٣]، وقيل: بل هَمَّ بالوثوب، فهذا معنى ﴿خُلِقَ الإنسانُ مِن عَجَل﴾.

[٣٢] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها﴾[٤] الآية، فقال: هل يسوغُ ما تأوّلَ بعضُهم هذه الآية من أنّ يوسفَ عَزَمَ على المعصية وأرادَها، وأنّه جلسَ مجلسَ الرجلِ من المرأة، ثمّ انصرف عن ذلك بأن رأى صورةَ أبيه يعقوب عاضّاً على إصبعه متوعّداً له على مواقعته المعصية، أو بأن نُودِيَ[٥] بالنهي والزجر في الحال على ما ورد به الحديث؟

الجواب، قلنا: قد ثبت بأدلّة العقول التي لا يدخلها الاحتمالُ والمجازُ ووجوهُ[٦] التأويلات أنّ المعاصي لا تجوز على الأنبياء، فلذلك صرفنا كلّ ما ورد[٧] ظاهرُه بخلاف ذلك؛ من كتاب أو سنّة إلى ما يطابق أدلّة العقل ويوافقها، كما يفعل ذلك فيما

---

١. في النسختين: استعجله.
٢. تفسير مجاهد، ج ١، ص ٤١٠؛ جامع البيان للطبري، ج ١٧، ص ٣٥.
٣. مجمع البيان، ج ٧، ص ٨٦ ـ ٨٧؛ جامع البيان للطبري، ج ١، ص ٢٩٣.
٤. يوسف (١٢): ٢٤.
٥. في النسختين: يؤدي.
٦. «ج»: زيادة «من».
٧. «ورد» ساقطة من «ج».

يرد ظاهره مخالفاً لما تدلّ عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أو لا يجوز، ولهذه الآية وجوه من التأويل[١] كلّ واحد منها يقتضي براءة نبي الله من العزم على الفاحشة وإرادة المعصية:

أوّلها: أنّ الهمّ في ظاهر الآية متعلّق بما لا يصحّ أن يعلّق به العزم أو الإرادة على الحقيقة؛ لأنّه قال: ﴿ولقد هَمَّتْ به وهَمَّ بها﴾، فعلّق الهمّ بهما، وذاتاهما[٢] لا يجوز أن يراد أو[٣] يعزم عليهما؛ لأنّ الموجود الباقي لا يصحّ ذلك فيه، فلا بدّ من تقدير محذوف ويتعلّق العزم، وقد يمكن أن يكون ما تعلّق به همُّه إنّما هو ضربُها أو دفعُها عن نفسه، كما يقول القائل: «كنتُ هممتُ بفلانٍ» و«قد هَمَّ فلانٌ بفلانٍ»، أي: بأن يوقع به ضرباً أو مكروهاً.

فإن قيل: فأيّ معنى لقوله تعالى: ﴿لَوْلا أَنْ رَأىٰ بُرهانَ رَبِّه﴾ والدفع لها عن نفسه طاعة لا يصرف البرهان عنها؟

قلنا: يمكن أن يكون الوجه في ذلك أنّه لمّا همّ بدفعها وضربها أراه اللهُ برهاناً على أنّه إن أقدم[٤] على ما همّ به أهلكه أهلُها أو ضربوه، أو أنّها تدّعي عليه المراودة على القبيح، أو تعرّفه بأنّه[٥] دعاها إليه، وأنّ[٦] ضربه لها كان لامتناعها؛ فيُظنّ به ذلك، فأخبر الله أنّه صرف بالبرهان عنه السوءَ والفحشاءَ، يعني: بذلك القتل

---

١. «عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أو لا يجوز، ولهذه الآية وجوه من التأويل» ساقطة من «ج».

٢. في النسختين: «وداناهما».

٣. «ج»: «و» بدل «أو».

٤. «ج»: تقدّم.

٥. «ج»: أنّه.

٦. «ج»: رأى أنّ.

والمكروه اللذين كانا يوقعان به، أو يعني بالسوء والفحشاء ظنّهم به ذلك.

فإن قيل: هذا الجواب[١] يقتضي جواز تقدّم جواب ﴿لولا﴾ وتقديره: لولا أن رأى برهان ربّه لَهَمَّ بضربها ودفعها، وتقدّمه قبيح.

قلنا: تقديمه جائز كما سنذكره[٢]، غير أنّا لا نحتاج إليه في هذا الجواب؛ لأنّ العزم على الضرب والهمّ به قد وقع إلّا أنّه انصرف عنه بالبرهان، والتقدير: ولقد همّت به وهمّ بدفعها[٣] لولا أن رأى برهان ربّه لفعل ذلك، فالجواب محذوف.

وثانيها: أن يُحمل الكلام على التقديم والتأخير، ويكون تلخيصه: ولقد همّت به لولا أن رأى برهان ربّه لَهَمَّ بها، ويجري ذلك مجرى قولهم: «قد كنتَ هلكتَ لولا أنّي تداركتُك»، و«قُتلتَ لولا أنّي خلّصتُك»، وإن لم يكن وقع هلاك ولا قتل، وقد استشهد أيضاً عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَوْلا فَضْلُ اللهِ عَلَيكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طائِفَةٌ [مِنْهُم] أَنْ يُضِلُّوك﴾[٤]، والهمّ[٥] لم يقع؛ لمكان فضل الله ورحمته.

وممّا يشهد لهذا التأويل أنّ في الكلام شرطاً، فكيف يحمل على الإطلاق معه؟ وليس لهم أن يجعلوا جواب ﴿لولا﴾ محذوفاً مقدّراً؛ لأنّ جعل جوابها موجوداً أولى.

وثالثها: ما اختاره الجُبّائي؛ وهو أن يكون همّ بها: اشتهاها ومال طبعه إلى ما دعته إليه، ويجوز أن يُسمّى الشهوة همّاً مجازاً، كما يقول القائل فيما يشتهيه: «ليس

١. «ج»: الخطاب.

٢. في النسختين: «يذكره»، وأثبت «سنذكره» لأنّه سيذكره في الوجه الثاني.

٣. «ج»: وهمّ بها فدفعها.

٤. النساء (٤): ١١٣.

٥. «ج»: ولهم.

هذا مِن همّي»، و«هذا أهمّ الأشياء إليّ»، ولا قبح في الشهوة؛ لأنّها من فعل الله تعالى فيه، وإنّما القبيح بتناول[١] المشتهَى.

قال الحسن[٢]: أمّا همّها فكان أخبثَ الهمّ، وأمّا همّه فما طُبع عليه الرجالُ من شهوةِ النساء.

ويجب على هذا الوجه أن يكون قوله: ﴿لَوْلا أَنْ رَأىٰ بُرهانَ رَبِّه﴾ متعلّقاً بمحذوف، كأنّه قال: لولا أن رأى برهان ربّه لَعَزَمَ أو فَعَلَ.

ورابعها: أنّ من عادة العرب أن يسمّوا الشيء باسم ما يقع عنده في الأكثر، وعلى هذا لا يُنكر أن يكون المراد بـ﴿همّ بها﴾: خَطَرَ بباله أمرُها، ووسوسَ إليه الشيطانُ بالدعاء إليها؛ من غير أن يكون هناك همٌّ أو عزمٌ، فسُمّي المخطورُ بالبال همّاً من حيث كان الهمّ في الأكثر يقع عنده، والعزم في الأغلب يتبعه.

وإنّما أنكرنا ما ادّعاه جهلة المفسّرين، وقَرَفوا[٣] به نبي الله لما في العقول من الأدلّة على أنّ مثل ذلك لا يجوز على الأنبياء؛ من حيث كان ذلك منفّراً عنهم وقادحاً في الغرض من إرسالهم، والقصّة تشهد بذلك؛ لأنّه قال: ﴿كَذلكَ لِنصرفَ عَنهُ السُّوءَ وَالفَحشاءَ﴾ ومن أكبرِ السوءِ والفحشاءِ العزمُ على الزنا، ثمّ الأخذُ فيه والشروعُ في مقدّماته، وقوله ﴿إنّهُ مِنْ عِبادِنا المُخلَصِين﴾ يقتضي تنزيهه عن الهمّ بالزنا والعزم عليه، [و]قوله [حكاية عن النسوة]: ﴿حاشَ للهِ ما عَلِمْنا عَلَيهِ مِنْ سُوء﴾ يدلّ على براءته من القبيح.

وأمّا البرهان الذي رآه فيُحتملُ أن يكون لطفاً لطفَ اللهُ له به في تلك الحال أو

---

١. في النسختين: يتناول.

٢. وهو الحسن البصري.

٣. «ع»: فرقوا. «ج»: رموا.

قبلها، اختار عنده الانصرافَ عن المعصية والتنزّهَ عنها.

ويحتمل أن يكون ما ذكره الجبّائي وهو أن يكون البرهانُ دلالةَ الله له على تحريم ذلك عليه، وعلى أنّ مَن فَعَلَهُ يستحقّ العقابَ، والحمد لله على حسن التوفيق.

[٣٣] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله تعالى حاكياً عن يوسف عليه السلام: ﴿قالَ رَبِّ السِجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾[١]، فقال: إذا كانت المحبّة عندكم هي الإرادة، فهذا تصريح من يوسف بإرادة المعصية؛ لأنّ حبسَه[٢] في السجن، وقطعَه عن التصرّف معصيةٌ من فاعله؛ وقبيحٌ من المقدِم عليه، وقوله من بعد: ﴿وإلّا تَصرِفْ عنّي كيدهنّ أصبُ إليهنّ﴾ يدلّ على أنّ[٣] امتناعَه من القبيح مشروطٌ بمنعهنّ وصرفهنّ عن كيده، وهذا بخلاف مذهبكم؛ لأنّكم تذهبون إلى أنّ ذلك لا يقع [منه][٤]؛ صَرَفَ النسوةَ عن كيدِه أو لَمْ يَصرفْهنّ.

والجواب: أمّا قوله ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إليَّ مِمّا يَدعُونَني إلَيه﴾ ففيه وجهان:

الأوّل: أنّ المحبّة متعلّقة في ظاهر الكلام بما لا يصحّ في الحقيقة أن يكون محبوباً مراداً؛ لأنّ السجن إنّما هو الجسم، والأجسام لا يجوز أن يريدها، وإنّما يريد[٥] الفعل منها أو المتعلّق بها، فالسجن نفسه ليس بطاعة ولا معصية، وإنّما الأفعال فيه قد تكون طاعات ومعاصٍ بحسب الوجوه التي يقع عليها، وإدخالُ القوم

---

١. يوسف (١٢): ٣٣.

٢. في النسختين: حبّه، والمثبت من الأمالي.

٣. «أنّ» ساقطة من «ج».

٤. من الأمالي: ج ١، ص ٤٦٢.

٥. «ع»: نريد.

يوسفَ السجن وإكراههم له على دخوله[١] معصيةٌ منهم، وكونه فيه وصبره على ملازمته طاعة منه.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقول: ﴿السجنُ أحبُّ إليَّ﴾ وهو لا يحبّ ما دعوه إليه جملة، ومن شأن مثل هذه اللفظة أن تدخل بين ما وقع فيه اشتراك في معناها، وإن فُضِّلَ البعضُ على البعض؟

قلنا: قد تستعمل هذه اللفظة في مثل هذا الموضع وإن لم يكن في معناها اشتراك على الحقيقة، ألا ترى أنّ من خُيِّرَ بين ما[٢] يحبّه وبين ما يكرهه جائز أن يقول: هذا أحبّ إليَّ من هذا، وإن لم يخيّر مبتدئاً أن يقول[٣]: هذا أحبّ إليّ من هذا.

وممّا يقارب ذلك قوله: ﴿قل أذلك خير أم جنّة الخلد﴾[٤]، ونحن نعلم أنّه لا خير في العقاب، وإنّما حسُن ذلك؛ لوقوعه موقع التوبيخ والتقريع على اختيار المعاصي على الطاعات، وأنّهم ما ارتكبوا المعاصي وآثروها على الطاعات[٥] إلّا لاعتقادهم أنّ فيها خيراً ونفعاً، فقيل[٦]: أذلك خير أم كذا.

وقد قال قوم في قوله تعالى: ﴿أَذٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الخُلْدِ﴾ إنّما حَسُنَ ذلك لاشتراك الحالين في باب المنزلة وإن لم يشتركا في الخير والنفع، كما قال: ﴿خيرٌ مُستقرّاً وأحسنُ مَقيلاً﴾[٧]، ومثل هذا يأتي في قوله: ﴿رَبِّ السجنُ أحبُّ إليَّ﴾؛ لأنّ

---

١. «ج»: زيادة «و».

٢. «ج»: «من» بدل «ما».

٣. «ع»: زيادة «من غير أن يخيّر».

٤. الفرقان (٢٥): ١٥.

٥. «ج»: الطاعة.

٦. «ع»: وقيل.

٧. الفرقان (٢٥): ٢٤.

الأمرين ـ أعني: المعصية ودخول السجن ـ مشتركان في أنّ لكلّ واحد منهما داعياً وعليه باعثاً وإن لم يشتركا في تناول المحبّة، فجعل اشتراكهما في داعي المـحبّة اشتراكاً في المحبّة نفسها وأجرى اللفظ على ذلك.

ومَن قرأ «السجن» بفتح السين، فالتأويل أيضاً ما ذكرناه.

والثاني: أن يكون معنى ﴿أحبُّ إليّ﴾: أهون عندي وأسهل عليَّ.

وأمّا قوله: ﴿وإلّا تَصْرِف﴾ الآية، فليس المعنى على ما ظنّه السائل، بل المراد: متى لم تلطف بي صبوت، وهذا منه على سبيل الانقطاع إلى الله والتسليم لأمـره، وأنّه لولا معونته ولطفه ما نجا من كيدهنّ، والنبي إنّما يكون معصوماً بعصمته تعالى وبلطفه وتوفيقه.

ومعنى الكلام: وإلّا تصرف عنّي ضرر كيدهنّ والغرض به؛ [لأنّهنّ إنّما أجْرَين بكيدهنّ إلى مساعدته لهنّ على المعصية، فإذا عُصِم منها ولُطِف له في الانـصراف عنها، فكأنّ الكيد قد انصرف عنه ولم يقع به، من حيث لم يقع ضررُه ما أُجريَ به إليه؛ ولهذا يقال لمن أجرى بكلامه إلى غرض لم يقع: ما قلتَ شيئاً، ولمن فَعل ما لا تأثير له: ما فعلت شيئاً، وهذا بَيِّن بحمد الله ومنّه][1].

[٣٤] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿وَنادىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ إلى قوله: ﴿الجاهِلِينَ﴾[2]، فقال: ظاهر قوله: ﴿إنّه ليس من أهلك﴾ يقتضي تكذيب ﴿إنّ ابني من أهلي﴾، والنبي لا يجوز عليه الكذب، وكيف أخبر عن ابنه بأنّه عملٌ غيرُ صالح؟

١. ما بين المعقوفين من الأمالي: ج ١، ص ٤٦٤ وأُثبت هنا لتتميم الفائدة.

٢. هود (١١): ٤٥ ـ ٤٦.

الجواب، قلنا: في هذه الآية وجوه:

أوّلها: أن يكون نفيه لأن يكون من أهله لا يتناول نفي النسب، وإنّما نفى أن يكون من أهله الذين وعده الله سبحانه بنجاتهم؛ لقوله ﴿وَأَهْلَكَ إلّا مَن سَبَقَ عَلَيهِ القَول﴾ فاستثنى من أهله من أراد هلاكه بالغرق، ويدلّ عليه قول نوح: ﴿إنَّ ابْني مِن أهلي وَإنَّ وَعْدَكَ الحَقّ﴾؛ وقد روي هذا التأويل عن ابن عبّاس وجماعة.

وثانيها: أن يكون المراد: ﴿لَيْسَ مِن أَهْلِك﴾، أي: أنّه ليس على دينك، وأراد أنّه كان كافراً، ويشهد له قوله على طريق التعليل[١]: ﴿إنَّهُ عَمَلٌ غَيرُ صالِح﴾.

وثالثها: أنّه لم يكن ابنه على الحقيقة وإنّما ولد على فراشه، فقال: إنّه ابني على ظاهر الأمر، فأعلمه الله أنّ الأمر بخلاف الظاهر، ونبّهه على خيانة امرأته، فليس في ذلك تكذيب لخبره؛ لأنّه إنّما أخبره على[٢] ظنّه وعلى ما يقتضيه الحكم الشرعي، وأخبره الله بالغيب الذي لا يعلمه غيره؛ وروي هذا عن الحسن وغيره.

وهذا الوجه بعيد[٣]؛ إذ فيه منافاة للقرآن لقوله: ﴿ونادى نوح ابنه﴾؛ ولأنّ[٤] الأنبياء يجب أن يتنزّهوا[٥] عن مثل هذا الحال؛ لأنّها تعُرّ وتَشين وتنقص[٦] من القدر، وقد جنّب الله أنبياءه ما هو دون ذلك؛ تعظيماً لهم وتوقيراً ونفياً لكلّ ما ينفّر عن القبول منهم.

أقول: وكذلك لمّا قذفت مارية أُمّ إبراهيم بابن عمّها نزّهها الله بما أنزل في حقّها

---

١. «ع»: التقليل. «ج»: التقليد، والمثبت حسب الأمالي.

٢. «ج»: عن.

٣. «ج»: بعيداً.

٤. «ج»: وأنّ.

٥. «ج»: ينزّهوا.

٦. «ج»: تنقص.

من أوّل سورة النور، وبأن أطلع الله على ابن عمّها أنّه ليس له ذكر.

وقيل: المقذوف عائشة بابن المعطّل لما قلناه، والأوّل أصحّ طريقاً؛ لأنّ طريقه أصحابنا، ولأنّ[١] مارية ما صدر منها ما صدر من عائشة؛ من بغضة بني هاشم وبغض علي والزهراء وولديهما[٢] عليهم السلام، ولا[٣] وقع منها ما وقع في حرب الجمل، وقُتلَ ستُّ عشر ألفاً بسببها وسبب ركبانها، ووقوفها عمارية العسكر وماتت وما تابت، ولو تابت[٤] ما فادها وقد قتل بسببها ستّة عشر ألفاً.

وقد حمل ابنُ عبّاس قولَه تعالى: ﴿وَامْرَأَةَ نُوحٍ وامْرَأَةَ لُوطٍ ... فَخانَتاهُما﴾[٥] على أنّ الخيانة لم تكن منهما بالزنا، بل كانت إحداهما تُخبر الناس بأنّه مجنون، والأُخرى تُدِلّ على الأضياف.

فأمّا قوله: ﴿إنّه عمل غير صالح﴾ فالقراءة المشهورة بالرفع، وقرئ عمِلَ غيرَ صالحٍ [بفتح اللام وكسر الميم ونصب «غير»].

فأمّا وجه الرفع فيكون على تقدير: إنّ ابنك ذو عمل غير صالح؛ لقول الخنساء: «فإنّما هي إقبال وإدبار»[٦]؛ أي ذات إقبال وإدبار.

وقيل: الهاء في ﴿إنّه﴾ راجعة إلى السؤال، والمعنى: إنّ سؤالك إيّاي ما ليس لك به علمٌ[٧]، عملٌ غير صالح، ومن منع أن يقع من الأنبياء شيء من القبائح يدفع هذا

---

١. «ع»: ولأنّها.

٢. في النسختين: «وولداهما»، والتصويب منّا.

٣. «ج»: ولما.

٤. «ع»: وماتت وماتت، ولو ماتت.

٥. التحريم (٦٦): ١٠.

٦. ديوان الخنساء: ص ٥٠، وهو عجز لبيت من قصيدة لها ترثي أخاها صخر، وتمام البيت هو:

ترتّع ما رتعت حتّى إذا ادّكرت ... فإنّما هي إقبالٌ وإدبارُ

٧. «علم» ساقطة من «ج».

الجواب ويقول: الهاء راجعة إلى الابن، ولا يمتنع أن يكون نوح نُهي عن سؤال ما ليس له به علم، وإن لم يقع منه، وأن يكون تعوّذ من ذلك وإن لم يواقعه؛ ألا ترى أنّه تعالى نهى نبيّه عن الشرك وإن لم يكن ذلك وقع منه، ويكون نوح إنّما سأله نجاة ابنه باشتراط المصلحة، لا على سبيل القطع.

الأحسن في الجواب أن يقال: إنّه لمّا قال: ﴿إنّ ابْني مِنْ أهلي﴾، أي: الذين وعدتني بإنجائهم، فقال تعالى: إنّه ليس منهم، إنّي أعظك أن تكون من الجاهلين الذين لا يتدبّرون الأقوال، فإنّي وعدتك أن أُنجي أهلك المؤمنين لا أهلك مطلقاً؛ المؤمنين والكافرين، وكان ابنه كافراً، وكان من طبع الوالدين محبّة الولد، ومحبّة الولد[1] داعية إلى ذلك.

فأمّا القراءة بفتح اللام فقد ضعّفها قوم وقالوا: كان يجب أن يقول: إنّه عمل عملاً غير صالح؛ لأنّ العرب لا تكاد تقول: هو يعمل غير حسن، حتّى يقولوا: عملاً غير حسن، وليس وجهها تضعيف في العربية؛ لأنّ من مذهبهم إقامة الصفة مقام الموصوف عند انكشاف المعنى وزوال اللبس، قال عمر المخزومي:

أيّها القائل غيرَ الصوابِ ... أخّرِ النُصحَ وأقلِل عِتابي[2]

وأنشد أبو عبيدة:

كَمْ مِن ضعيفِ العَقلِ مُنتكثِ القُوى ... ما إنْ لهُ نقضٌ ولا إبرامُ

مالتْ لهُ الدنيا عليهِ بأسرِها ... فعليهِ مِن رزقِ الإلهِ رُكامُ[3]

أراد: كم إنسان ضعيف.

---

١. «ومحبّة الولد» ساقطة من «ع».

٢. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤٧٧.

٣. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤٧٧.

[٣٥] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿فَلا[١] تُعْجِبْكَ أَمْوالُهُمْ وَلاَ أَوْلادُهُمْ إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِها فِي الحَياةِ الدُنْيا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كافِرُونَ﴾[٢]، فقال: كيف يعذّبهم بالأموال والأولاد ومعلوم أنّ لهم فيها سروراً ولذّة؟ وما تأويل قوله: ﴿وَهُم كافِرُون﴾ وظاهره يقتضي أنّه أراد كفرهم من حيث أراد أن تزهق أنفسهم في حال كفرهم؟

الجواب، قلنا: أمّا التعذيب بالأموال والأولاد ففيه وجوه:

الأوّل: ما روي عن ابن عبّاس وقتادة[٣]؛ وهو أن يكون في الكلام تقديمٌ وتأخيرٌ، ويكون التقدير: فلا يعجبك يا محمّد ولا يعجب المؤمنين أموال هؤلاء الكفّار والمنافقين ولا أولادهم في الحياة الدنيا، إنّما يريد الله ليعذبهم بها في الآخرة؛ عقوبة لهم على منعهم حقوقها، واستشهد بقوله: ﴿اذْهَبْ بِكِتابي هٰذا فَأَلْقِهِ إِلَيهِم ثُمّ تَوَلَّ عَنهُم فَانْظُر ماذا يَرجِعُون﴾[٤]، والمعنى: فألقِه إليهم فانظر ماذا يرجعون، ثمّ تولّ عنهم، وقد اعتمد الوجه قطرب والزجّاج وأبو القاسم البلخي.

أمّا الاستشهاد في الآية[٥] فلا بدّ من هذا التقدير؛ لأنّ المعنى عليه لا يصحّ؛ لأنّه بخلاف الآية المذكورة.

---

١. في النسختين: «ولا».

٢. التوبة (٩): ٥٥.

٣. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤٨٥؛ التبيان: ج ٥، ص ٢٣٨؛ مجمع البيان: ج ٥ ـ ٦، ص ٦٩؛ أحكام القرآن للجصّاص: ج ٣، ص ١٥٦؛ تفسير القرطبي: ج ٨، ص ١٦٤.

٤. النمل (٢٧): ٢٨.

٥. «ع»: أمّا في الآية الاستشهاد.

والثاني: أن يكون معنى[١] التعذيب بالأموال والأولاد في الدنيا هو ما جعله للمؤمنين من قتالهم وغنيمة أموالهم وسبي أولادهم واسترقاقهم، ففي ذلك إيلام لهم واستخفاف بهم، وإنّما أراد بذلك إعلام نبيّه والمؤمنين أنّه لم يرزق الكفّار الأموال والأولاد، ولم يبقها في أيديهم كرامةً لهم ورضىً عنهم، بل للمصلحة الداعية إلى ذلك، وأنّهم مع هذه الحال معذّبون بهذه النعم من الوجه الذي ذكرناه، فلا يُغبَطوا ويُحسدوا عليها؛ إذا كانت هذه عاجلهم، والعقاب الأليم في النار آجلهم، وهذا جواب أبي علي الجبّائي.

فإن قيل: كيف يصحّ هذا التأويل مع أنّا نجد كثيراً من الكفّار لا تنالهم[٢] أيدي المسلمين، ولا يقدرون على غنيمة أموالهم، ونجد أهل الكتاب أيضاً خارجين عن هذه الجملة؛ لمكان الذمّة والعهد؟

قلنا: لا يمتنع أن تختصّ[٣] الآية بالكفّار الذين لا ذمّة لهم ولا عهد.

أقول: الأصل عدم التخصيص وإجراء الكلام على عمومه، فلا يصحّ هذا التأويل.

وأمّا الذين لا تنالهم[٤] أيدي المسلمين، أو[٥] هم من القوّة على حدٍ لا يتمّ معه غنيمة أموالهم، فلا يقدح الاعتراض بهم في هذا الجواب؛ لأنّهم ممّن أراد الله تعالى أن يُسبى ويُغنم، ويُجاهد ويُغلب، وإن لم يقع ذلك وليس في ارتفاعه بالتعذّر دلالة على أنّه غير مراد.

١. في النسختين: المعنى.
٢. في النسختين: لا ينالهم.
٣. «ج»: يختصّ.
٤. في النسختين: ينالهم.
٥. «ج»: و.

والثالث: أن يكون المراد تعذيبهم بذلك: كلّ ما يدخله الله في الدنيا من الغموم والمصائب بأموالهم وأولادهم التي هي لهؤلاء الكفّار والمنافقين عقاب وجـزاء[١] ـ أقول: ويحصل بإصلاحها وغيرها[٢] وإحراسها وحفظها من السلاطين الظـالمين من[٣] الأُول والأُخر، و[٤]الهمّ والغمّ والعذاب الجثماني، ويحصل لهم من أولادهـم بسبب ما يعرض لهم من الأمراض والأوجاع والعوارض كذلك[٥]، لهذا قـال ﷺ: «اللّهمّ ارزق محمّداً وآل محمّد [ومن أحبّ محمّداً وآل محمّدٍ العفاف والكـفاف، وارزق من أبغض محمّداً وآل محمّدٍ المال والولد]»[٦] ـ وللمؤمنين محبّة[٧] جالبة للعوض والنفع.

ويجوز أن يراد به أيضاً ما يُنذَر به الكافرُ قبل موته وعند احتضاره[٨] من العذاب الدائم الذي قد أُعدّ له، وإعلامه أنّه صائرٌ إليه.

الرابع: يُحكى عن الحسن، واختاره محمّد بن جرير الطبري[٩]، وهو أن يكـون المراد به ما ألزمه هؤلاء الكفّار من الفرائـض والحـقوق فـي أمـوالهـم؛ لأنّ ذلك يُؤخذ[١٠] منهم على كُرهٍ، وهم إذا أنفقوا فيه أنفقوا بغير نيّة ولا عزيمة، فتصير نفقتُهم

١. «وجزاء» ساقطة من «ج».
٢. «وغيرها» ساقطة من «ج».
٣. «من» ساقطة من «ج».
٤. الواو ساقطة من «ج».
٥. «ع»: لذلك.
٦. الكافي: ج ٢، ص ١١٣، باب الكفاف، ح ٣.
٧. «ج»: زيادة «و».
٨. في النسختين: إحضاره.
٩. جامع البيان للطبري: ج ١، ص ١٩٧، ح ١٣٠٦٢ و١٣٠٦٣.
١٠. «ج»: يوجد.

غرامةً وعذاباً من حيث لا يستحقّون[١] بها أجراً.

وهذا وجه غير صحيح؛ لأنّ الوجه في تكليف الكافر إخراج الحقوق من ماله كالوجه في تكليف المؤمن ذلك، ومحال أن يكون إنّما كلّف إخراج هذه الحقوق على سبيل العذاب والجزاء؛ لأنّ ذلك لا يقتضي وجوبه عليه؛ والوجه في تكليف الجميع هذه الأُمور هي المصلحة واللطف في التكليف.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُم﴾ فمعناه: تبطل وتخرج، أي: يموتون على الكفر وليس يجب إذا كان مريداً لأن تزهق أنفسُهم وهم على هذه الحال أن يكون مريداً للحال نفسها على ما ظنّوه؛ لأنّ الواحد منّا قد يقول للطبيب: «صِرْ إليّ ولازمني وأنا مريض»، ولا يريد المرض.

وقد ذكر وجه آخر على أن لا يكون قوله: ﴿وتزهق أنفسُهم وهم كافرون﴾ حالاً لزهوق أنفسهم، بل يكون كلاماً مستأنفاً، أي: وهم مع ذلك كلّه كافرون صائرون إلى النار، وتكون[٢] الفائدة أنّهم مع[٣] عذاب الدنيا قد اجتمع عليهم عذاب الآخرة.

[٣٦] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى[٤]: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[٥]، فقال: ما معنى ﴿يَحولُ بَينَ المرءِ وقلبِهِ﴾؟ وهل يصحّ ما قاله قوم

١. «ع»: يستحقّ.

٢. في النسختين: يكون.

٣. «ج»: «في» بدل «مع».

٤. «تعالى» ساقطة من «ع».

٥. الأنفال (٨): ٢٤.

إنّه يحول بين الكافر وبين الإيمان؟ وما معنى قوله: ﴿لِما يُحْيِيكُم﴾؟ وكيف تكون الحياة في إجابته؟

الجواب: أمّا قوله: ﴿يحول بين المرء وقلبه﴾ ففيه وجوه:

أوّلها: أن[1] يريد بذلك أنّه تعالى يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بالموت، وهذا حثٌّ منه على الطاعات والمبادرة لها قبل الفوت وانقطاع التكليف، وتعذّر ما تسوّف به المكلّف نفسه من التوبة، ويقوّي ذلك قوله: ﴿وأنّهُ إلَيهِ تُحشَرون﴾.

وثانيها: أنّه يحول بين المرء وقلبه بإزالة عقله وإبطال تمييزه وإن كان حيّاً، وهذا الجواب يقرب من الأوّل؛ لأنّه حثّ على الطاعات قبل فوتها؛ لأنّه لا فرق بين تعذّر التوبة بالموت وبين تعذّرها بإزالة العقل.

وثالثها: أن يكون المعنى المبالغة في الإخبار عن قربه من عباده وعلمه بما يبطنون ويخفون، وأنّ الضمائر المكنونة ظاهرة له، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿ونحنُ أقربُ إليهِ مِنْ حَبلِ الوَريد﴾[2]، ونحن نعلم أنّه لم يُرِدْ قرب المسافة بل المعنى الذي ذكرناه.

وإذا كان تعالى أعلم بما في قلوبنا منّا، وكان ما نعلمه يجوز أن ننساه ونسهو عنه، وكلّ ذلك لا يجوز عليه، جاز أن يقول: إنّه يحول بيننا وبين قلوبنا؛ لأنّه معلوم في الشاهد أنّ كلّ شيء يحول بين شيئين فهو أقرب إليهما.

ورابعها: ما أجاب به[3] بعضهم من أنّ المؤمنين كانوا يفكّرون في كثرة عدوّهم وقلّة عددهم فيدخل في قلوبهم الخوف، فأعلمهم الله تعالى أنّه يحول بين المرء

١. «ج»: أنّه.

٢. ق (٥٠): ١٦.

٣. «به» ساقطة من «ج».

وقلبه بأن يبدله بالخوف الأمن، ويبدل عدوّهم بالجبن والخَوَر[١].

قال السيّد علم الهدى ﵀: ويمكن في الآية وجه خامس؛ وهو أن يكون المراد أنّه تعالى يحول بين المرء وبين ما يدعوه إليه قلبه من القبائح بالأمر والنهي والوعد والوعيد؛ لأنّا نعلم أنّه لو لم يكلّف العاقل مع ما فيه من الشهوات[٢] والنفار لم يكن له عن القبيح مانع؛ وليس يجب في الحائل أن يكون في كلّ موضع ممّا يمتنع معه الفعل؛ لأنّا نعلم أنّ المشير منّا على غيره في أمر كان [قد] همّ به أن يجتنبه، يصحّ أن يقال: منعه منه، وحال بينه وبين فعله[٣].

فأمّا قوله تعالى: ﴿إذا دَعاكُم لِما يُحيِيكُم﴾ ففيه وجوه:

أوّلها: أن يريد به الحياة في النعيم والثواب؛ لأنّها هي الحياة الطيّبة الدائمة.

وثانيها: أنّه يختصّ ذلك بالدعاء إلى الجهاد والقتال، وأعلمهم أنّ ذلك يحييهم من حيث كان فيه قهر المشركين وتقليل عددهم، ويجري ذلك مجرى قوله: ﴿ولَكُم في القِصاصِ حَياةٌ﴾[٤].

وثالثها: أنّ كلَّ طاعةٍ حياةٌ، ويوصف فاعلُها بأنّه حيّ، كما أنّ المعاصي يوصف فاعلها بأنّه ميّت.

ويمكن في الآية وجه آخر؛ وهو أن يكون المراد: الحياة في الحكم لا في الفعل؛ لأنّا نعلم أنّه ﷺ كان مكلّفاً مأموراً بجهاد جميع المشركين، وإن كان فيما بعد كلّف ذلك فيما عدا أهل الذمّة على شروطها، فكأنّه قال: استجيبوا للرسول ولا تخالفوه

١. «ع»: الجور، «ج»: الخوف، والمثبت حسب الأمالي. والخَوَر: الضعف والفتور والانكسار.
٢. «ع»: الشهوات.
٣. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٤٩٧.
٤. البقرة (٢): ١٧٩.

فكأنّكم إذا خالفتم كنتم في الحكم غير أحياء من حيث تُعُبِّد عليه السلام بقتالكم وقتلكم، فإذا أطعتم كنتم في الحكم أحياءً.

ويمكن وجه آخر وهو أن يكون المراد: والحياة بالإيمان[١] الخالص والكمالات وتتميم العملية والعلمية، فإنّها تكون الحياة الحقيقية الدائمة.

[٣٧] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿فأَيْنَ تَذْهَبُونَ * إنْ هُوَ إلّا ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ * لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَما تَشاءُونَ إلّا أَنْ يَشاءَ اللهُ رَبُّ الْـعٰالَمِينَ﴾[٢]، فقال: أوَ ليس ظاهرها يقتضي أنّنا لا نشاءُ شيئاً إلّا والله شاء له، ولم يخصّ إيماناً من كفر، ولا طاعةً من معصية؟

الجواب، قلنا: الكلام متعلّق بما تقدّمه من ذكر الاستقامة؛ لأنّه قال: ﴿لِمَنْ شاءَ مِنكُم أن يَستَقِيم﴾ ثمّ قال: ﴿وَما تَشاءُون إلّا أن يَشاءَ الله﴾، أي: وما تشاؤون الاستقامة إلّا والله تعالى مريد لها، ونحن لا ننكر أن يريد الله الطاعات وإنّما إنكارنا إرادته المعاصي، وتجري[٣] هذه الآية مجرى قوله تعالى: ﴿إنَّ هٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إلىٰ رَبِّهِ سَبيلاً﴾[٤]، ﴿وَما تَشاءون إلّا أنْ يَشاءَ الله﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَما يَذْكُرونَ إلّا أنْ يَشاءَ الله﴾[٦] في تعلّق الكلام بما قبله.

---

١. «ع»: زيادة «و».

٢. التكوير (٨١): ٢٦ ـ ٢٩.

٣. «ج»: أجرى.

٤. المزمّل (٧٣): ١٩.

٥. الإنسان (٧٦): ٣٠.

٦. المدّثّر (٧٤): ٥٦.

فإن قالوا: فالآية تدلّ على مذهبنا وبطلان مذهبكم من وجه آخر، وهو أنّه تعالى قال: ﴿وَما تَشاءُونَ إلّا أن يَشاءَ اللهُ﴾ وذلك يقتضي أنّه يشاء الاستقامة في حال مشيئتنا لها؛ لأنّ «أن» الخفيفة[1] إذا دخلت على الفعل اقتضت الاستقبال، وهذا يوجب أنّه يشاء أفعال العباد في كلّ حال، ويبطل ما تذهبون إليه من أنّه يريد الطاعات في حال الأمر.

قلنا: ليس في ظاهر الآية أنّا لا نشاء إلّا ما شاء الله في حال مشيئتنا، وإنّما يقتضي حصول مشيئة لما يشاؤه من الاستقامة من غير ذكر لتقدّم ولا تأخّر، و«أن» الخفيفة وإن كانت للاستقبال فلم يبطل على تأويلنا معنى الاستقبال فيها؛ لأنّ تقدير الكلام: وما تشاؤون الطاعات إلّا بعد أن يشاءها الله تعالى، ومشيئته لها قد كان لها حال استقبال.

ويمكن في الآية وجه آخر مع حملنا إيّاها على العموم، ومن غير أن يخصّها بما تقدّم ذكره من الاستقامة، ويكون المعنى: ما تشاؤون شيئاً[2] من أفعالكم إلّا أن يشاء الله تمكينكم من مشيئته، وإقداركم عليها والتخلية بينكم وبينها.

وأيضاً أن يكون المعنى: إلّا أن يشاءَ اللهُ بأن يلطف بكم ويحبّبكم إليه ويقدّر في نفوسكم ذلك، وتكون الفائدة في ذلك الإخبار عن الافتقار إلى الله، وأنّه لا قدرة للعبد على ما لم يقدره الله عليه.

---

١. في النسختين: «الحقيقة»، وكذا المورد الآتي، والتصويب حسب الأمالي.

٢. «شيئاً» ساقطة من «ج».

[٣٨] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿ما كانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَما كانُوا يُبْصِرُونَ﴾[١].

الجواب فيه وجوه:

الأوّل: أن يكون المعنى: يضاعف لهم العذاب بما كانوا يستطيعون السمع فلا يسمعون، وبما كانوا يستطيعون الإبصار فلا يبصرون؛ عناداً للحقّ وذهاباً عن سبيله.

والثاني: أنّهم لاستثقالهم استماع آيات الله وكراهتهم تدبّرها وتفهّمها، جروا مجرى من لا يستطيع السمع، كما يقال: «ما يستطيع فلان [أن] ينظر إلى فلان، وما يقدر أن يكلّمه»، ومعنى ﴿وما كانوا يبصرون﴾، أي: إنّ[٢] أبصارهم لم تكن نافعة لهم؛ لإعراضهم عن تأمّل[٣] آيات الله وتدبّرها.

والثالث: أن يكون نفي السمع والإبصار راجعاً إلى[٤] آلهتهم لا إليهم، وتقدير الكلام: أُولئك وآلهتهم لم يكونوا معجزين في الأرض يضاعف لهم العذاب، ثمّ قال مخبراً عن[٥] آلهتهم: ﴿ما كانُوا يَستَطِيعُونَ السَّمْعَ وَما كانُوا يُبْصِرون﴾، وهذا الوجه يُروى عن ابن عبّاس[٦]، وفيه أدنى بُعد.

ويمكن أن يكون في الآية وجه رابع وهو أن تكون «ما» في قوله: ﴿ما كانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمعَ﴾ ليست للنفي، بل تجري مجرى قولهم: «لأُواصلنّك ما لاح نجمٌ»

---

١. هود (١١): ٢٠.

٢. «إنّ» ساقطة من «ج».

٣. «ج»: تأمّله.

٤. «ج»: زيادة «إلى».

٥. «وآلهتهم لم يكونوا معجزين في الأرض يضاعف لهم العذاب، ثمّ قال مخبراً عن» ساقطة من «ج».

٦. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٥١٩؛ جامع البيان: ج ١٢، ص ٣١.

و«لأُقيمنّ على مودّتك ما طلعت شمسٌ»، ويكون المعنى: إنّ العذاب يضاعف لهم في الآخرة ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون، أي: أنّهم معذّبون ما كانوا أحياء.

[٣٩] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[١]، فقال: كيف أضاف إلى نفسه اليد وهو يتعالى عن الجوارح؟

الجواب، قلنا: إنّ[٢] في الآية وجوهاً:

منها: أن يكون[٣] قوله: ﴿لِما خَلَقْتُ بَيَدَيّ﴾ جارياً مجرى قوله: «لِما خلقتُ أنا»، وذلك مشهورٌ في اللغة.

ومنها: أن يكون معنى «اليد» النعمة ولا إشكال فيه.

وأمّا الوجه في تثنيتها فقد قيل: إنّه أراد نعمة[٤] الدنيا ونعمة الآخرة، فكأنّه قال: لنعمتيّ، وأراد بالباء اللامَ.

ومنها: أن تكون «اليد» هنا القدرة، كقول[٥] القائل: «ما لي بهذا الأمر يدٌ ولا يَدان»، أي: لا أقدر عليه ولا أطيقه، وليس المراد بذلك إثباتَ قدرةٍ على الحقيقة، بل[٦] إثبات كون القادر قادراً، ونفي كونه قادراً، فكأنّه قال: «ما منعك أن تسجدَ لَما

---

١. ص (٣٨): ٧٥.

٢. «إنّ» ساقطة من «ج».

٣. «ج»: تكون.

٤. في النسختين: النعمة.

٥. «ع»: يقول.

٦. «إثباتَ قدرةٍ على الحقيقة، بل» ساقطة من «ج».

خلقتُ وأنا قادرٌ على خلقه».

أقول: ويجوز أن يكون إنّما أضافه إلى اليدين تشريفاً له وتعظيماً؛ بخلاف من يخلق ثواب يحتمل الأب والأمّ مثل أولاده[١]، كما قال: ﴿طَهِّرا بَيْتِيَ﴾[٢] فإنّه للتشرفة، فإنّه يُجلُّ عن البيت والسكنى؛ لأنّه مجرّد عن الجهات كلّها[٣].

[٤٠] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى[٤]: ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾[٥] وقوله: ﴿إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ﴾[٦] وقوله: ﴿وَيَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ وَالإِكْرامِ[٧]﴾[٨].

الجواب، قلنا: الوجه في اللغة العربية ينقسم إلى أقسام:

الوجه المعروفُ المركّب فيه العينان.

والوجه: أوّل الشيء وصدره، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجْه النَّهارِ﴾[٩]، وقول الشاعر:

مَنْ كانَ مَسروراً بمقتلِ مالكٍ   فلْيَأتِ نسوَتَنا بوجهِ نهارِ[١٠]

---

١. «بخلاف من يخلق ثواب يحتمل الأب والأمّ مثل أولاده» ساقطة من «ج».

٢. البقرة (٢): ١٢٥. وفي «ج»: ﴿وَطَهِّرْ بَيتي﴾ والآية في سورة الحجّ (٢٢): ٢٦.

٣. هذه الآية وتأويلها جاءت بعد الآيتين الآتيتين وتأويلهما في نسخة «ج».

٤. «تعالى» ساقطة من «ع».

٥. القصص (٢٨): ٨٨.

٦. الإنسان (٧٦): ١١.

٧. «ذو الجلال والإكرام» ساقطة من «ع».

٨. الرحمن (٥٥): ٢٧.

٩. آل عمران (٣): ٧٢.

١٠. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٥٥٤ ونسبه إلى الربيع بن زياد.

والوجه: القصد في الفعل، ومنه قوله تعالى: ﴿ومَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ﴾[١] معناه: مَن قصد بأمره وفعله إلى الله وأراده بهما[٢]، وكذلك قوله: ﴿ومَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّن أَسلَمَ وَجهَهُ لله﴾[٣]، وأنشد الفرّاء:

أستغفرُ اللهَ ذنباً لَستُ مُحصيَهُ ... ربَّ العبادِ إليهِ الوجهُ والعَمَلُ

أي: القصد، ومنه قولهم في الصلاة: «وجّهتُ وجهي للذي فطر السماوات [والأرض]»[٤]؛ أي قصدت قصدي بصلاتي وعملي، وكذلك قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِينِ القَيِّمِ﴾[٥].

والوجه: الاحتيال للأمر من قولهم: «كيفَ الوجهُ لهذا الأمر، وما الوجه فيه؟»، أي: ما الحيلة؟

والوجه: المذهب والجهة والناحية.

والوجه: القدر[٦] والمنزلة، ومنه قولهم: «لفلانٍ وجهٌ عريضٌ» و«فلانٌ أوجَهُ من فلانٍ»، أي: أعظم قدراً وجاهاً، ويقال: أوجَهَهُ[٧] السلطانُ، أي: جعل له جاهاً.

والوجه: الرئيس المنظور إليه، يقال: فلانٌ وجهُ القوم.

ووجه الشيء: نفسه وذاته، ومنه قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ * إلىٰ رَبِّها

---

١. لقمان (٣١): ٢٢.

٢. في النسختين: «به».

٣. النساء (٤): ١٢٥.

٤. من الأمالي: ج ١، ص ٥٥٥.

٥. الروم (٣٠): ٤٣.

٦. في النسختين: القدرة.

٧. «ج»: أوجه.

ناظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَومَئِذٍ باسِرَة﴾[١]، وقوله: ﴿وُجوهٌ يومئذٍ ناعِمةٌ﴾[٢]؛ لأنّ جميع ما أُضيف إلى هذه الوجوه في ظاهر الآي[٣] من النظر والظنّ والرضا لا يصحّ إضافته في الحقيقة إليها، وإنّما يضاف[٤] إلى الجملة، فمعنى[٥] قوله: ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَه﴾، أي: إلّا إيّاه، وكذلك ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيها فانٍ * وَيَبقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ وَالإكْرام﴾[٦].

وممّا يدلّ على أنّ المرادَ بوجهه نفسُه قوله تعالى[٧]: ﴿وَيَبقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ وَالإكْرام﴾ ما كان اسمه غيره، ولم يقل: «ذي الجلال»[٨] كما قال: ﴿تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلالِ وَالإكْرام﴾[٩] لما كان اسمه غيره.

ويمكن في قوله: ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَه[١٠]﴾ وجه آخر؛ وهو أن يكون المراد بالوجه ما يقصد به إلى الله تعالى ويوجَّه نحو القربة إليه[١١]، أي: كلّ فعل يُقصد به غيرُه فهو هالكٌ باطل.

وأمّا قوله: ﴿إنَّما نُطْعِمُكُم لِوَجهِ الله﴾، وقوله: ﴿إلّا ابتغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ

---

١. القيامة (٧٥): ٢٢ ـ ٢٤.
٢. الغاشية (٨٨): ٨.
٣. «ج»: الآية.
٤. «يضاف» ساقطة من «ج».
٥. «ج»: ومعنى.
٦. الرحمن (٥٥): ٢٦ ـ ٢٧.
٧. «قوله تعالى» ساقطة من «ج».
٨. «ما كان اسمه غيره، ولم يقل: ذي الجلال» ساقطة من «ج».
٩. الرحمن (٥٥): ٧٨.
١٠. «وجهه» ساقطة من «ج».
١١. «ج»: «إلى» بدل «إليه».

الأعْلى﴾[١][٢]، وقوله: ﴿ما آتَيْتُمْ مِنْ زَكاةٍ تُريدُونَ وَجْهَ الله﴾[٣]، فمحمول على أنّ هذه الأفعال المقصود بها ثوابه والقربة إليه والرفعة عنده.

فأمّا قوله: ﴿فَأَيْنَ ما تُوَلُّوا[٤] فثَمَّ وجهُ الله﴾[٥]، فمعناه: فثَمَّ الله، لا على معنى الحلول، لكن على معنى التدبير والعلم، ويحتمل أن يراد به: فثَمَّ رضا الله وثوابه والقربة إليه.

ويحتمل أن يراد بالوجه الجهة، وتكون الإضافة بمعنى الملك والخلق والإنشاء والإحداث؛ لأنّه قال: ﴿وَللهِ المَشرقُ وَالمَغربُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾، أي: الجهات كلّها لله وتحت ملكه.

[٤١] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَإِذا سأَلَكَ عِبَادِي عَنّي فإنّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ إِذا دَعَانِ فَلْيَستَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾[٦]، فقال: كيف ضَمِنَ الإجابة وتكفّل بها، وقد نرى من يدعو فلا يجاب؟

الجواب، قلنا: فيه وجوه:

أوّلها: أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿أُجيب دعوة الداع﴾، أي: أسمع دعوته؛ ولهذا يقال: «إنّك دعوتَ مَن لا يُجيب»، أي: دعوتَ مَن لا يسمع، وقد يكون أيضاً

---

١. الليل (٩٢): ٢٠.
٢. «وقوله: ﴿إلّا ابتغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأعْلى﴾» ساقطة من «ج».
٣. الروم (٣٠): ٣٩.
٤. «ج»: تولّيتم.
٥. البقرة (٢): ١١٥.
٦. البقرة (٢): ١٨٦.

«يسمع» بمعنى «يُجيب»، كما كان «يُجيب» بمعنى «يسمع»، يقال: «سَمِعَ اللهُ لِمَن حمده» يراد به أجابَ اللهُ مَن حمده، وأنشد ابن الأعرابي:

دعوتُ الله حتّى خِفتُ ألّا يكونَ اللهُ يَسمعُ ما أقولُ[١]

أراد: يجيب ما أقول.

وهنا وجه آخر يكون إجابته للداعي بشرط أن يكون له فيه مصلحة، أو لا يكون في دعائه مصلحة، أو يؤخّر الإجابة إلى وقت مصلحته، أيُّ وقت كان وغير ذلك.

وثانيها: أنّه تعالى لم يُرِدْ بقوله: ﴿قَرِيبٌ﴾ من قرب المسافة، بل أراد: إنّي قريب بإجابتي ومعونتي ونعمتي بما يأتي به العبد ويذر، وما يُسِرُّ ويَجهرُ؛ تشبيهاً بقرب المسافة؛ لانّ مَن قَرُبَ مِن غيره عَرفَ أحوالَه ولم يخْفَ عليه، ويكون ﴿أُجِيبُ﴾ على هذا تأكيداً للقرب، فكأنّه أراد: إنّني قريب قرباً شديداً، وإنّني بحيث لا تخفى عليّ أحوالُ العباد.

وقد روي أنّ قوماً سألوا رسول الله ﷺ فقالوا[٢] له: أربُّنا قريبٌ فنناجيه، أم بعيدٌ فنناديه؟[٣] فأنزل[٤] الله الآية.

وثالثها: أن يكون معنى الآية: إنّني أُجيب دعوة الداعي إذا دعاني على الوجه

١. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٥٦٦؛ جامع البيان للطبري: ج ٣، ص ٤٣٥؛ تفسير الثعلبي: ج ١، ص ٢٣٦؛ الفائق في غريب الحديث للزمخشري: ج ٢، ص ١٥٨ ونسبه إلى شتير بن الحارث الضبي.

٢. «ع»: فقال.

٣. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٥٦٦؛ مجمع البيان للطبرسي: ج ٢، ص ١٨؛ جامع البيان للطبري: ج ٢، ص ٢١٥؛ تفسير ابن أبي حاتم: ج ١، ص ٣١٤، رقم ١٦٦٧.

٤. «ع»: +أن.

الصحيح، وبالشرط الذي يجب أن يقارن الدعاء؛ وهو أن يدعو باشتراط[١] المصلحة، ولا يطلب وقوع ما يدعو به على كلّ حال، ومن دعا بهذا الشرط فهو مجاب على كلّ حال؛ لأنّه إن كان صلاحاً حَصُلَ ما دعا به، وإن لم يكن صلاحاً لفقد شرط دعائه، فهو أيضاً مجاب إلى دعائه.

ورابعها: أن يكون معنى ﴿دَعَانِي﴾، أي: عبدني وتكون الإجابة هي الثواب والجزاء على ذلك، فكأنّه قال: إنّني أُثيب العباد على دعائهم لي، وهذا ما لا اختصاص فيه.

وخامسها: ما قاله قوم من أنّ معنى الآية هو أنّ العبد إذا سأل الله شيئاً في إعطائه إيّاه صلاح فعله به وأجابه إليه، وإن لم يكن في إعطائه إيّاه في الدنيا صلاح[٢] وخِيرة لم يُعطه ذلك في الدنيا، وأعطاه إيّاه في الآخرة، فهو مجيب لدعائه على كلّ حال.

وسادسها: أنّه إذا دعاه العبدُ لم يَخلُ من أحد أمرين؛ إمّا أن يُجابَ دعاؤه وإمّا أن يخارَ له بصرفه عمّا سأل ودعا، فحُسنُ اختيار الله تعالى له[٣] يقوم مقام الإجابة، فكأنّه مجابٌ[٤] على كلّ حال.

ومعنى ﴿فليستجيبوا لي﴾، أي: فليجيبوني، قال الشاعر:

وداعٍ دعا يا من يُجيبُ إلى الندى　　فلم يستجبه عند ذاك مُجيب[٥]

---

١. «ج»: بالشرط.

٢. «ج»: مصلحة.

٣. «له» ساقطة من «ج».

٤. «ج»: يجاب.

٥. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٥٦٧ ونسبه في الهامش إلى كعب بن سعد الغنوي.

أي: لم يُجبه.

أقول: إنّ الله تعالى قال: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدي أُوفِ بِعَهْدِكُم﴾[١] ومن وَفى بعهد الله وَفى إليه بعهده، ومن لم يُوفِ بعهد الله لا يجب على الله أن يوف بعهده إليه، ففي الكلام شرطٌ إذا حَضَرَ حَضَرَ[٢] المشروطُ.

[٤٢] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَماءِ ماءً لَكُمْ مِنْهُ شَرابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيْهِ تُسِيمُونَ﴾[٣]، فقال: إذا كان الشجر ليس ببعض الماء كما كان الشراب بعضاً له، فكيف جاز أن يقول ﴿وَمِنهُ شَجَر﴾؟ وما معنى ﴿تُسِيمُون﴾؟ وهل الفائدة في هذه اللفظة هي الفائدة في قوله تعالى: ﴿وَالخَيل المُسَوَّمة﴾[٤] وقوله: ﴿مُسَوَّمَة عِندَ رَبِّك﴾[٥]؟

الجواب، قلنا: في قوله: ﴿وَمِنهُ شَجَرٌ﴾ وجهان:

أحدهما: أن يكون المراد: ومنه سَقْي شجر، وشُرْب شجر، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه.

والوجه الآخر: أن يكون المراد من جهة الماء شجر، ومن سقيه وإنباته شجر، فحذف الأوّل وخلفه الثاني، قال زهير:

---

١. البقرة (٢): ٤٠.

٢. «حضر» ساقطة من «ج».

٣. النحل (١٦): ١٠.

٤. آل عمران (٣): ١٤.

٥. هود (١١): ٨٣.

أمِن أمّ أوفى دمنة لم تكـلّم بـحومانة الدرّاج فـالمتثلّمِ

أراد: من ناحية أُم أوفى.

فأمّا قوله تعالى: ﴿تُسيمون﴾ فمعناه ترعون، يقال: «أسامَ[١] الإبلَ يُسيمها إسامة، إذا رعاها وأطلقها فَرَعَتْ متفرقة حيث شاءت، وسوَّمها أيضاً يُسَـوِّمها مـن ذلك؛ وسامَتْ هي إذا رَعَتْ فهي تَسومُ، وهي إبلٌ سائمةٌ، ويقال: سُمْتُها الخسفَ، إذا تركتها على غير مرعىً، ومنه قيل لمن أُذلّ واهتضم: سِيمَ [فلان] الخسف، وسِـيمَ خُـطّة الضيم، قال الكميت في الإسامة:

راعـياً كـان مُسـجِحاً[٢] فـفَقَدْنا ه وفَقْدُ المُسيمِ[٣] هُلْكُ السوامِ[٤]

وذهب قوم إلى أنّ السوم[٥] في البيع من هذا؛ لأنّ كلّ واحد من المتبايعين يذهب فيما[٦] يبيعه من زيادة ثمن أو نقصانه إلى ما يهواه، كما تذهب[٧] سوائم المواشي حيث شاءت.

وقد جاء في الحديث: «لا سوم قبل طلوع الشمس»[٨]، فحَمَلَهُ قـومٌ عـلى أنّ الإبل وغيرها لا تُسام قبل طلوع الشمس؛ كيلا تنتشر وتفوت[٩] الراعي.

---

١. «ج»: سام.

٢. «ج»: «تأويل آية» بدل «مسجحاً».

٣. «ج»: زيادة «أي».

٤. أمالي المرتضى: ج ١، ص ٥٧٧.

٥. في النسختين: السوام، والتصويب حسب الأمالي.

٦. «ج»: بما.

٧. في النسختين: يذهب.

٨. سنن ابن ماجة: ج ٢، ص ٧٤٤، باب السوم، ح ٢٢٠٦؛ مسند أبي يعلى الموصلي: ج ١، ص ٤١١ ـ ٤١٢، ح ٥٤١؛ الفائق في غريب الحديث للزمخشري: ج ٢، ص ١٦٨، «سوم».

٩. في النسختين: ويفوت.

وحَمَلَهُ آخرون على أنّ السومَ قبل طلوع الشمس في البيوع مكروهٌ؛ لأنّ السلعة المبيعة تُستر عيوبها أو بعضها، فيدخل ذلك في بيوع الغرر المنهيّ عنها.

فأمّا الخيل المسوّمة، فقد قيل: إنّها المعلَمة بعلامات؛ مأخوذ[١] من السيماء[٢] وهي العلامة.

وقيل: المسوّمة [هي] الحسان.

وقال آخرون: بل هي الراعية، والكلّ يرجع إلى أصل واحد وهو معنى العلامة؛ لأنّ تحسين الخيل يجري مجرى العلامة فيها.

وقد قيل: إنّ السوم من المرعى يرجع إلى هذا المعنى أيضاً؛ لأنّ الراعي يجعل في الموضع الذي يرعاها فيه علامات.

فأمّا قوله في الملائكة: ﴿مسوّمين﴾ فأراد به معلمين، وكذا قوله ﴿مسوَّمة﴾، أي: معلّمة. قيل: كان علمها كأمثال الخواتيم.

[٤٢] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فإِنَّهُمْ ظالِمُونَ﴾[٣]، فقال: كيف جاءت ﴿أَو﴾ بعد ما لا يجوز أن يعطف عليه؟ وما[٤] الناصب[٥] لـ﴿يَتوبَ﴾؟

١. «ج»: مأخوذة.

٢. «ع»: السماء. «ج»: السمة.

٣. آل عمران (٣): ١٢٨.

٤. «ج»: أما.

٥. في النسختين: النصب، والتصويب حسب الأمالي.

الجواب، قلنا: قد ذكر في ذلك وجوه:

أوّلها: أن يكون قوله ﴿أو يتوبَ﴾ معطوفاً على قوله ﴿ليقطعَ طرفاً﴾، والمعنى أنّه تعالى عجّل لكم هذا النصر وحكم به؛ ليقطع طرفاً من الذين كفروا، أي: قطعة منهم، وطائفة من جميعهم أو يكبتهم، أي: يغلبهم ويهزمهم فيخيب سعيهم، أو يرجعوا فيتوبوا ويؤمنوا فيقبل الله ذلك منهم ويتوب عليهم، أو يكفروا بعد قيام الحجج[١] والدلائل فيموتوا أو يقتلوا كافرين فيعذّبهم الله بالنار، ويكون على هذا الجواب قولُه تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شيءٌ﴾ معطوفاً على قوله: ﴿وَما النَّصْرُ إلاّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾، أي: ليس لك ولا لغيرك من هذا النصر شيء، إنّما هو من عند الله.

وثانيها: أن يكون ﴿أو﴾ بمعنى «حتّى»، أو[٢] «إلّا أن»؛ والتقدير: ليس لك من الأمر شيء حتّى يتوب عليهم، أو إلّا أن يتوب عليهم، يقول امرؤ القيس:

فقلتُ له: لا تَبْكِ عينك إنّما نحاولُ مُلكاً أو نموت فتعذرا

وهذا الجواب ضعيفٌ من طريق المعنى؛ لأنّ لقائل أن يقول: إنّ أمر الخلق ليس إلى أحد سوى الله تعالى قبل توبة[٣] العباد وعقابهم وبعد ذلك؛ فكيف يصحّ أن يقال: ليس لك من الأمر شيء إلّا أن يتوب عليهم أو يعذّبهم، حتّى كأنّه إذا كان أحد الأمرين كان إليه من الأمر شيء؟

ويمكن أن يُنصر[٤] بأن يقال: قوله: ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ معناه: ليس يقع

---

١. «ج»: الحج.

٢. في النسختين: و.

٣. «ج»: موتة.

٤. «ج»: ينظر.

ما تريده[١] وتؤثره من إيمانهم وتوبتهم، أو ما تريده[٢] من استئصالهم وعذابهم، على اختلاف تأويل الآية وسبب نزولها، إلّا بأن يلطف الله لهم في التوبة فيتوب عليهم أو يعذّبهم، وتقدير الكلام: ليس يكون ما تريده من توبتهم أو عذابهم بك، وإنّما يكون ذلك بالله.

وثالثها: أن يكون المعنى: ليس لك من الأمر شيء أو مِن أن يتوب عليهم، فأُضمر «مِن» اكتفاءً بالأُولى، وأُضمر «أن» لدلالة الكلام عليها واقتضائه لها، وتقدير الكلام: ليس لك من الأمر شيء من توبتهم وعذابهم، وأقوى الوجوه الأوّل.

[٤٣] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَقالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ﴾[٣]، فقال: ما هذه اليد المغلولة؟ وما ترى عاقلاً من اليهود وغيرهم يزعم أنّ لربّه يداً[٤] مغلولة، واليهود تتبرّأ من أن يكون فيها قائل كذلك، وما معنى الدعاء عليهم بـ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ وهو تعالى لا يصحّ أن يدعو على غيره؛ لأنّه قادر على أن يفعل ما يشاء، وإنّما يدعو الداعي بما لا يتمكّن من فعله طلباً له؟

الجواب، قلنا: يحتمل أن يكون قومٌ[٥] من اليهود وصفوا الله تعالى بما يقتضي تناهي مقدوره، فجرى ذلك مجرى أن يقولوا: إنّ يده مغلولة؛ لأنّ عادة الناس جارية

١. «ج»: تريد.

٢. في النسختين: يريده.

٣. المائدة (٥): ٦٤.

٤. «ج»: يد.

٥. في النسختين: قوماً.

بأن يعبّروا بهذه العبارة عن هذا المعنى، فيقولون: «يدُ فلانٍ منقبضةٌ عن كذا»، «ويده لا تنبسط إلى كذا» إذا أرادوا وصفه بالفقر والقصور، ويشهد[١] له قوله تعالى[٢]: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَولَ الَّذِينَ قالُوا إنَّ اللهَ فقيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِياءُ[٣]﴾[٤]، ثمّ قال مكذّباً لهم: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانَ﴾، أي: أنّه ممّا لا يعجزه شيء، وثنّى اليدين تأكيداً للأمر وتفخيماً له، ولأنّه أبلغ في المعنى المقصود من أن يقول: بل يدُهُ مبسوطةٌ.

وقد قيل: إنّ اليهود وصفوا اللهَ بالبخل، وقيل: إنّهم قالوا على سبيل الاستهزاء: إنّ إلهَ محمّدٍ الذي أرسله يداه إلى عنقه؛ إذ لا يوسّع عليه وعلى أصحابه، فأكذبهم الله. واليد هنا: النعمة والفضل، ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿ولا تجعل يدَكَ مغلولةٍ إلى عنقِكَ ولا تبسطْها كلَّ البسط﴾، ولا معنى لذلك إلّا الأمر بترك إمساك اليد عن النفقة في الحقوق، وترك الإسراف إلى القصد والتوسّط.

ويمكن أن يكون الوجه في تثنية النعمة من حيث أُريد بها نعم الدنيا والآخرة، أو من حيث أُريد بها النعم الظاهرة والباطنة.

فأمّا قوله: ﴿غلّت أيديهم﴾ ففيه وجوه:

منها: أن لا يكون ذلك على سبيل الدعاء، بل على جهة الإخبار منه عن نزول ذلك بهم، وفي الكلام ضمير «قد» قبل «غلّت» وموضع «غلّت» نصب على الحال، ويسوغ إضمار «قد» هنا كما ساغ[٥] في قوله: ﴿إنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ

---

١. «ع»: يشهد.

٢. «تعالى» ساقطة من «ع».

٣. «ونحن أغنياء» ساقطة من «ع».

٤. آل عمران (٣): ١٨١.

٥. في النسختين: شاع. وهو غير صحيح.

فَصَدَقَت﴾[١]، ﴿وَإِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَت﴾[٢] تقديره: فقد صدقت، فقد كذبت.

ومنها: أن يكون معنى الكلام: وقالت اليهود يد الله مغلولة، فـغلّت أيـديهم، أو وغلّت أيديهم، وأُضمر الفاء أو الواو؛ لأنّ كلامهم تمّ واستؤنف بعده كلامٌ آخَرَ، ومثله ﴿قالُوا أَتَتَخِذُنا هُزُواً﴾[٣] وأراد: فقالوا، فأضمر الفاء لتمام الكلام.

ومنها: أن يكون القول خرج مَخرَجَ الدعاء؛ لأنّ معناه التـعليم مـن الله تـعالى والتأديب، فكأنّه علّمنا ما ينبغي أن نقوله فيهم كما عـلّمنا الاسـتثناء فـي قـوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الحَرامَ إِنْ شاءَ اللهُ آمِنِينَ﴾[٤].

أقول: قُرئت هذه الآية على رجل يهودي فرفع يده وقال: إنّ أيـدينا لم تُـغَلْ، فصَفَعَ القارئ ذلك اليهودي في قذاله[٥] فلم يجرؤ أن يصفع كما صفعه، فقال القارئ: هذا هو غُلّ[٦] يدك.

[٤٤] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ﴾[٧]، فقال: أليس ظاهر هذه الآية يقتضي أنّه هو الفاعل للإيمان فيهم؛

١. يوسف (١٢): ٢٦.
٢. يوسف (١٢): ٢٧.
٣. البقرة (٢): ٦٧.
٤. الفتح (٤٨): ٢٧.
٥. القذال: جماعُ مؤخّر الرأس. (معجم مقاييس اللغة: ج ٥، ص ٦٩ «قذل»).
٦. «ع»: على.
٧. البقرة (٢): ٢٥٧.

لأنّ النور هنا كناية عن الطاعات والإيمان، والظلمة كناية عن الكفر والمعاصي إذا كان مضيفاً للإخراج[١] إليه فهو الفاعل لما كانوا به خارجين، وهذا خلاف مذهبكم؟

الجواب، قلنا: النور والظلمة المذكوران جائز أن يكون المراد بهما الإيمان والكفر، وجائز أيضاً أن يراد بهما الجنّة والنار، والثواب والعقاب، وقد تصحّ الكناية عن الثواب والنعيم في الجنّة فإنّه نور، وعن العقاب في النار بأنّه ظلمة، وإذا كان المراد بهما الجنّة والنار ساغ إضافة إخراجهم من الظلمات إلى النور إليه، والظاهر بما ذكرناه أشبه ممّا ذكروه؛ لأنّه يقتضي أنّ المؤمن الذي ثبت كونه مؤمناً يخرج من الظلمة إلى النور[٢]، فلو حمل على الإيمان والكفر لتناقض[٣] المعنى، ولصار أنّه يُخرج المؤمنَ الذي تقدّم إيمانه من الكفر إلى الإيمان وذلك لا يصحّ.

على أنّا لو حملنا الكلام على الإيمان والكفر لصحّ ولم يكن مقتضياً لمّا توهّمه، ويكون وجه إضافة الإخراج إليه وإن لم يكن الإيمان من فعله من حيث دلّ وبيّن وأرشد ولطّف وسهّل، وقد علمنا أنّه لولا هذه الأُمور لم يخرج المكلّف من الكفر إلى الإيمان، فتصحّ[٤] إضافة الإخراج إليه؛ لكون ما ذكرناه من جهته، ألا ترى أنّه قد أضاف إخراجهم من النور إلى الظلمات إلى الطواغيت وإن لم يدلّ ذلك على أنّ الطاغوت هو الفاعل للكفر في الكافر، بل وجه الإضافة ما تقدّم؛ لأنّ الشياطين يغوون ويدعون إلى الكفر، ويزيّنون فعله، والطاغوت هو الشيطان وحزبه، وكلّ عدوّ

---

١. «ج»: الإخراج.

٢. «والظاهر بما ذكرناه أشبه ممّا ذكروه؛ لأنّه يقتضي أنّ المؤمن الذي ثبت كونه مؤمناً يخرج من الظلمة إلى النور» ساقطة من «ج».

٣. «ج»: تناقض.

٤. «ج»: فيصحّ.

لله يصدّ عن طاعته ويُغري بمعصيته يصحّ إجراء هذه التسمية عليه، فكيف اقتضت الإضافة الأُولى أنّ الايمان من فعل الله في المؤمن، ولم تقتضِ الإضافة الثانية أنّ الكفر من فعل الشياطين في الكفّار؛ لولا عناد المخالفين وغفلتهم.

[٤٥] تأويل آية

إن سأل سائل فقال: ما تأويل[١] قوله تعالى: ﴿رَبَّنا لاٰ تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا﴾[٢]؟ أوَ ليس تأويل هذه الآية يقتضي أنّه تعالى يجوز أن يُزيغ القلوبَ عن الايمان؟

قلنا: في هذه الآية وجوه:

أوّلها: أن يكون المراد بالآية: ربّنا لا تشدّد علينا المحنة في التكليف، ولا تشقّ علينا فيه، فيُفضي[٣] بنا ذلك إلى زيغ قلوبنا بعد الهداية، وليس يمتنع أن يُضيفوا ما وقع من زيغ قلوبهم عند تشديده تعالى المحنة عليهم إليه، كما قال تعالى في السورة: إنّها زادتهم رجساً إلى رجسهم[٤]، وكما قال مخبراً عن نوح: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائي إلّا فِراراً﴾[٥].

فإن قيل: كيف يشدّد عليهم في المحنة؟

قلنا: بأن يقوّي شهواتهم لما قَبحتْ عقولهم، ونفورهم عن الواجب عليهم، فيكون التكليف عليهم بذلك شاقّاً والثواب المستحقّ عليه عظيماً متضاعفاً. وإنّما يَحسُن أن

---

١. «ج»: «عن» بدل «فقال: ما تأويل».

٢. آل عمران (٣): ٨.

٣. «ج»: فيقضي.

٤. إشارة إلى الآية ١٢٥ من سورة التوبة.

٥. نوح (٧١): ٦.

يجعله شاقّاً تعريضاً لهذه المنزلة.

وثانيها: أن يكون ذلك[١] دعاءً بالتثبيت على الهداية وإمدادَهم بالألطاف التي معها يستمرّون على الإيمان، ويجري مجرى قولهم: «اللّهمّ لا تسلّط علينا من لا يرحمُنا»؛ معناه: لا تخلّ بيننا وبينه فيتسلّط علينا، فكأنّهم قالوا: لا تخلّ بيننا وبين نفوسنا وتمنعنا ألطافك فنزيغ ونضلّ.

وثالثها: ما أجاب به الجبّائي قال: المراد ربّنا[٢] لا تزغ قلوبنا عن ثوابك ورحمتك، ومعنى هذا السؤال: أنّهم سألوا الله أن يلطف لهم في فعل الإيمان حتّى يقيموا عليه ولا يتركوه في مستقبل عمرهم، فيستحقّوا بترك الإيمان أن تزيغ قلوبهم عن الثواب وأن يفعل بهم بدلاً منه العقاب.

فإن قيل: ما هذا الثواب الذي في قلوب المؤمنين؟

قلنا: هو ما ذكره الله من الشرح والسعة بقوله: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَك﴾[٣] [وقوله تعالى:] ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ للإسْلام﴾[٤]، ومن ذلك كتابته للإيمان في قلوب المؤمنين[٥].

ورابعها: أن تكون[٦] الآية محمولة على الدعاء، بأن لا تزيغ القلوب عن اليقين والإيمان، ولا يقتضي ذلك أنّه سئل ما لولا المسألة لجاز فعله؛ لأنّه غير ممتنع أن يدعوه على سبيل الانقطاع إليه والافتقار إلى ما عنده، بأن يفعل ما علم أنّه لا بدّ من

---

١. «ذلك» ساقطة من «ج».

٢. «ربّنا» ساقطة من «ج».

٣. الشرح (٩٤): ١.

٤. الأنعام (٦): ١٢٥.

٥. إشارة إلى الآية ٢٢ من سورة المجادلة.

٦. في النسختين: يكون.

أن يفعله، وبأن لا يفعل ما علم أنّه واجب أن لا يفعله إذا تعلّق بذلك ضربٌ من المصلحة، كما قال حاكياً عن إبراهيم: ﴿وَلا تُخْزِني يَوْمَ يُبْعَثُون﴾[١] وكما قال: ﴿رَبَّنا[٢] وَلا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِه﴾[٣].

[٤٦] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى[٤]: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾إلى قوله ﴿وَمٰا كٰادُوا يَفْعَلُونَ﴾[٥]، فقال: ما تأويل هذه الآيات؟ وهل البقرة التي نُعتت بجميع النعوت هي البقرةُ المرادة باللفظ الأوّل والتكليف واحد، أو المراد يختلف والتكليف متغاير؟

الجواب، قلنا: أهلُ العلم في تأويل هذه الآية مختلفون من حيث اختلاف أُصولهم، فمن جَوَّزَ تأخيرَ البيان عن وقت الخطاب يذهب إلى أنّ التكليف واحد، وأنّ الأوصافَ المتأخّرة هي للبقرة[٦] المتقدّمة، وإنّما تأخّر البيان، فلمّا سأل[٧] القوم عن الصفات ورد البيان شيئاً بعد شيء.

ومن لم يُجوّز تأخّر البيان يقول: إنّ التكليفَ متغايرٌ، وإنّهم لما قيل لهم: اذبحوا بقرة لم يكن المراد منهم إلّا ذبح أي بقرة شاءوا؛ من غير تعيين بصفة، ولو أنّهم

---

١. الشعراء (٢٦): ٨٧.

٢. «ربّنا» ساقطة من «ج».

٣. البقرة (٢): ٢٨٦.

٤. «تعالى» ساقطة من «ع».

٥. البقرة (٢): ٦٧ ـ ٧١.

٦. «ج»: البقرة.

٧. «ج»: سألوا.

ذبحوا أي بقرة اتّفقت لهم كانوا قد امتثلوا المأمور، فلمّا لم يفعلوا كُلّفوا ذبحَ بقرة لا فارض ولا بكر، ولو ذبحوا ما اختصّ بهذه الصفة من أي لون كان لأجزأ عنهم، فلمّا لم يفعلوا كُلّفوا ذبح بقرة صفراء، فلمّا لم يفعلوا كلّفوا ذبـح مـا اخـتصّ بـالصفات الأخيرة.

ثمّ اختلف هؤلاء من وجه آخر؛ فمنهم من قال في التكليف الأخير إنّه يجب أن يكون مستوفياً لكلّ صفة تقدّمت حتّى تكون[1] البقرة مـع أنّـها غـير ذلول تـثير الأرض مسلّمة لا شية فيها صفراء فاقع لونها، ولا فارض ولا بكر.

ومنهم من قال: إنّما يجب أن تكون[2] بالصفة الأخيرة فقط دون ما تقدّم.

قال السيّد [المرتضى]: وظاهر الكتاب بالقول الأوّل المبنيّ[3] على جواز تأخير البيان أشبه، وبيّن ذلك[4].

فأمّا «الفارض» فهي المسنّة، وقيل: هي العظيمة الضخمة، يقال: غَرْب فارض؛ أي: ضخم، والغَرْبُ: الدلو؛ ويقال: لحية فارضة إذا كانت عظيمة، والأشبه بالكلام أن يكون المراد المسنّة.

وأمّا «البِكر» فهي الصغيرة التي لم تلد، فكأنّه قال: غير مسنّة ولا صغيرة.

و«العوان» دون المسنّة وفوق الصغيرة؛ وهي النَصَف التي ولدت بطناً أو بطنين، ويقال: حرب عوان إذا لم تكن[5] أوّل حرب وكانت ثانية، وإنّما جاز أن يقول: ﴿بَيْنَ

---

١. في النسختين: يكون.

٢. في النسختين: يكون، والتصويب منّا.

٣. «ج»: الذي.

٤. أمالي المرتضى: ج ٢، ص ٣٥.

٥. في النسختين: يكن.

ذٰلِك﴾ و«بين» لا يكون إلّا مع اثنين أو أكثر؛ لأنّ لفظة «ذلك» تنوب[1] عن الجمل.

ومعنى ﴿فاقِعٌ لَوْنُها﴾، أي: خالص الصفرة.

وقيل: إنّ كلّ ناصع اللون فهو فاقع.

وقيل: إنّه أراد بـ«صفراء» هنا سوداء.

ومعنى قوله تعالى: ﴿لا ذلولٌ تُثيرُ الأرضَ﴾، أي: لا تكون صعبة لم يذلّلها العمل في إثارة الأرض وسقي الزرع.

ومعنى ﴿مسلّمة﴾ مفعّلة؛ من السلامة من العيوب وقيل: مسلّمة من الشية، أي: لا شية فيها يخالف لونها.

وقيل: ﴿لا شية فيها﴾، أي: لا عيب فيها، وقيل: لا وضح فيها، وقيل: لا لون يخالف لون جلدها، والله أعلم بما أراد، وإيّاه نسأل حُسنَ التوفيق.

[٤٧] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى[2] حاكياً عن هابيل: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَني ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخافُ اللهَ رَبَّ العالَمينَ * إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحابِ النّارِ وَذٰلِكَ جَزاءُ الظّالِمِينَ﴾[3]، فقال: كيف يجوز أن يخبر عن هابيل ـ وقد وصفه بالتقوى والطاعة ـ بأنّه يريد أن يبوء أخوه بالإثم، وذلك إرادةُ القبيح، وإرادةُ القبيح قبيحةٌ؟ وكيف يصحُّ أن يبوء القاتلُ بإثمه وإثمِ غيره؟ وهل هذا إلّا ما تأبَوْنه من أخذ البريء بالسقيم؟

---

١. «ج»: ينوب.

٢. «تعالى» ساقطة من «ع».

٣. المائدة (٥): ٢٨ ـ ٢٩.

الجواب، قلنا: إنّ هابيل لم يُرِدْ من أخيه [القبيح][1]، ولا أراد أن يقتله، وإنّما أراد ما أخبر الله تعالى عنه من قوله: ﴿إنّي أُريدُ أنْ تَبوءَ بإثمي وإثمِك﴾، أي: أُريد أن تبوء بجزاء ما أقدمت عليه من القبيح وعقابه، وليس بقبيح أن يريد نزول العقاب المستحقّ بمستحقّه، ونظير قوله: إثمي ـ مع أنّ المراد به عقوبة إثمي الذي هو قتلي ـ قولُ[2] القائل لمن يعاقب على ذنب جناه: «هذا ما كسبت يداك»، أي: جزاء ما كسبت يداك، وكقولهم: «لقّاك اللهُ عملَكَ»، أي: جزاءه.

فأمّا قوله: ﴿بإثمي وإثمك﴾ فأراد بإثمي: عقاب قتلك لي، وإثمك، أي: عقاب المعصية التي أقدمت عليها من قبل، فلم يتقبّل قربانُك بسببها.

وقد ذُكر في الآية وجهٌ آخر؛ وهو أن يكون المراد: إنّي أُريد زوال أن تبوء بإثمي وإثمك؛ لأنّه لم يرد له إلّا الرشد والخير، فحذف «الزوال» وأقام «أن» وما اتّصل بها مقامه، وهذا قولٌ بعيد؛ لأنّه لا دلالة في الكلام على محذوف، وإنّما يحسن الحذف في بعض المواضع؛ لاقتضاء الكلام المحذوف ودلالته عليه.

وذُكر وجهٌ آخر وهو أن يكون المعنى: إنّي أُريد أن لا تبوء بإثمي وإثمك، أي: أُريد لا تقتلني ولا أقتلك، فحذف «لا» واكتفي بما في الكلام، كقوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللهُ لَكُم أنْ تَضلّوا﴾[3] معناه: أن لا تضلّوا، وكقوله: ﴿وَأَلْقىٰ في الأرضِ رَواسيَ أن تَميدَ بِكُم﴾[4] معناه: لأن لا تميد بكم، وكقول الخنساء:

---

١. من الأمالي: ج ٢، ص ٤٣.

٢. «ج»: كقول.

٣. النساء (٤): ١٧٦.

٤. النحل (١٦): ١٥؛ لقمان (٣١): ١٠.

فأقسمتُ آسَى على هالكٍ وأسألُ نـائحةً مـا لهـا[١]

وكقول امرئ القيس:

فـقلت يـمين الله أبـرح قـاعداً ولو قطعوا رأسي لديك وأوصـالي

وهذا الجواب يضعّفه كثيرٌ من أهل العربية.

فأمّا قوله تعالى: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَني ما أنَا بِباسِطٍ يَديَ إلَيكَ لِأقتُلَك﴾ فقيل: إنّ القتل على سبيل الانتصار والمدافعة لم يكن مباحاً في ذلك الوقت، وإنّ الله أمر بالصبر عليه ليكون هو المتولّي للإنصاف.

وقيل: بل المعنى أنّك لئن بسطت إليّ يدك مبتدئاً ظالماً لتقلتني ما أنا بـباسط يدي إليك على وجه الظلم، والظاهر من الكلام بغير ما ذكر من الوجهين أشبه؛ لأنّه تعالى خبَّر عنه أنّه إن بسط إليه أخوه يده ليقتله، لا يبسط يده لقتله وهو مريد لقتله؛ لأنّ هذه اللام بمعنى «كي»، وهي مُنبئة[٢] عن الإرادة والغرض، ولا شبهة في حظر ذلك وقبحه، ولأنّ المدافع إنّما يحسن منه المدافعة للظالم طلباً للتخلّص من غير أن يقصد إلى قتله أو الإضرار به، ومتى قَصَدَ ذلك كان في حكم المبتدئ بالقتل؛ لأنّه فاعل القبيح[٣]، والعقل شاهد بوجوب التخلّص من المضرّة بأيّ وجه يمكن[٤] بعد أن يكون غير قبيح.

---

١. ديوان الخنساء: ص ١٢٥، وفيه: آليت.

٢. «ج»: منبهة.

٣. «ع»: لقبيح.

٤. «ج»: تمكن.

[٤٨] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كالحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[١]، فقال: ما معنى «أو» هنا؟ وظاهرها يفيد الشكّ الذي لا يجوز عليه تعالى.

الجواب، قلنا: في ذلك وجوه:

أوّلها: أن يكون «أو» هاهنا للإباحة، كقولهم «جالس الحسن أو ابن سيرين»، فيكون معنى الآية: إنّ قلوب هؤلاء قاسية متجافية عن الخير والرشد، فإن شبَّهتُم[٢] قسوتها بالحجارة أصبتُم، وإن شبهتموها بما هو أشدُّ أصبتُم، وإن شبهتموها بالجميع فكذلك.

وعلى هذا [يتأوّل][٣] قوله: ﴿أوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ﴾[٤].

وثانيها: أن يكون «أو» دخلت للتفصيل والتمييز، ويكون معنى الآية: إنّ قلوبهم قست، فبعضها ما هو كالحجارة في القوّة وبعضها أشدّ قسوة، ويجري ذلك مجرى قوله: ﴿كُونُوا هُوداً أو نَصارى﴾[٥]، أي: وقال[٦] بعضهم: كونوا يهوداً وهم اليهود، وبعضهم: كونوا نصارى وهم النصارى، وكذلك قوله: ﴿وَكَمْ مِنْ قَريةٍ أَهْلَكْناها فَجاءَها بَأْسُنا بَياتاً أوْ هُمْ قائِلون﴾[٧]، أي فجاء بعضَ أهلها بأسُنا بياتاً وجاء بعضَ

١. البقرة (٢): ٧٤.

٢. «ج»: شبّهتهم.

٣. من الأمالي: ج ٢، ص ٥٠.

٤. البقرة (٢): ١٩.

٥. البقرة (٢): ١٣٥.

٦. في النسختين: وقالوا.

٧. الأعراف (٧): ٤.

أهلها بأسُنا في وقت القيلولة.

ويَحتمِلُ قوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ هذا الوجه أيضاً، ويكون المعنى: أنّ بعضهم يشبه المستوقد وبعضهم يشبه أصحاب الصيّب.

وثالثها: أن يكون[١] «أو» دخلت على سبيل الإبهام[٢] فيما يرجع إلى المخاطب، [ويجري ذلك مجرى][٣] قولهم: «ما أطعمتك إلّا حلواً أو حامضاً» ونحوه: «أكلت بُسرة أو تمرة» وكقول[٤] لبيد:

[تمنّى ابنتاي أن يعيش أبوهما] وهل أنا إلّا من ربيعة أو مضر

أراد: هل أنا إلّا من أحد هذين الجنسين، فسبيلي أن أفنى كما فنوا.

ورابعها: أن تكون[٥] «أو» بمعنى «بل»، كقوله: ﴿[وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ] أو يَزِيدُونَ﴾[٦]، أي: بل يزيدون وكانوا مئة ألف وبضعاً وأربعين ألفاً، وأنشد الفرّاء:

بَدَت مثلَ قرنِ الشمسِ في رونقِ الضُحى

وصورتِها أو أنتِ في العينِ أملحُ[٧]

وخامسها: أن تكون «أو» بمعنى الواو، كقوله تعالى: ﴿أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُم أو بُيُوتِ آبائِكُم﴾[٨]؛ معناه[٩]: وبيوت آبائكم، قال جرير:

---

١. في النسخيتن: يكون.
٢. في النسختين: الاتهام.
٣. من الأمالي: ج ٢، ص ٥١.
٤. «ج»: وكقوله.
٥. في النسختين: يكون.
٦. الصافّات: ١٤٧.
٧. أمالي المرتضى: ج ٢، ص ٥٢.
٨. النور: ٦١.
٩. في النسختين: معنا.

نالَ الخلافةَ أو كانت له قَـدراً   *كما أتى ربَّه موسى على قدرِ*

وقال توبة[١]:

وقد زَعـمتْ ليـلى بأنّـي فـاجرٌ[٢]   *لنفسي تُقاها أو عـليها فُـجورُها[٣]*

أقول: وقال ابن الحميري السيّد[٤]ﷺ: إلّا ليوشع أو له[٥]، أي: وله، وذلك له في كلام[٦] العرب.

[٤٩] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمٰاءَ كُلَّهٰا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلاٰئِكَةِ فَقٰالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمٰاءِ هٰؤُلاٰءِ إِنْ كُنْتُمْ صٰادِقِينَ﴾[٧]، فقال: كيف يأمرهم أن يخبروا بما لم يعلموا أليس هذا أقبح من تكليف ما لا يطاق؟

الجواب، قلنا: قد ذكر في الآية وجهان:

الأوّل: أنّ ظاهر الآية وإن كان يقتضي التعلّق بشرط وهو كونهم صادقين عالمين، فإنّهم إذا أخبروا عن ذلك صدقوا، فكأنّه قال لهم: خبّرونا بذلك إن

---

١. «ج»: رويه.

٢. «ج»: فاجراً.

٣. أمالي المرتضى: ج ٢، ص ٥٣.

٤. «ع»: زيادة «الحميري».

٥. وهو صدر بيت من قصيدة للسيّد الحميري المعروفة بالمذهبة في مدح أمير المؤمنين علي عليه السلام ذكرها في ديوانه: ص ٣٤ ـ ٤٤، وتمامه:

إلّا ليوشع أو له ولحبسها   ولردّها تأويل أمر معجب

٦. «ع»: الكلام.

٧. البقرة (٢): ٣١.

علمتموه[١]، ومتى رجعوا إلى نفوسهم فلم[٢] يعلموا، فلا تكليف[٣] عليهم.

الثاني: لا نسلّم أنّ القول أمرٌ على الحقيقة، بل المراد به التقرير والتنبيه على مكان الحجّة، وقد يَرِدُ بصورة الأمر ما ليس بأمر، وعلى هذا الجواب يكون قوله: ﴿إنْ كُنتُمْ صادِقِينَ﴾ محمولاً على كونهم صادقين في العلم بوجه المصلحة في نصب الخليفة، وأنّهم يقومون بما يقوم به.

فإن قيل: كيف عَلِمتْ الملائكةُ أنّ في ذرّيّة آدم مَن يُفسد فيها ويُسفك الدماء؟ [وما][٤]طريق علمها بذلك؟ وإن كانت غيرَ عالمة فكيف يُحسن أن تُخبر عنهم بغير علم؟

قلنا: قد قيل: إنّما لم تُخبرْ وإنّما استَفهَمَتْ، فكأنّها قالت متعرّفة: أتجعل فيها مَن يفعل كذا وكذا؟

وقيل: إنّ الله أخبرها بذلك، فقالت على وجه التعرّف لما في هذا التدبير من المصلحة والاستفادة لوجه الحكمة: أتجعل فيها من يفعل كذا وكذا؟

وهذا الجواب الأخير يقتضي أن يكون في الكلام حذف، ويكون التقدير: وإذ قال ربّك للملائكة: إنّي جاعل في الأرض خليفة وإنّي عالم بأنّه سيكون من ذرّيّته من يُفسد فيها[٥] ويُسفك الدماء، فاكتفى عن إيراد هذا المحذوف بقوله: ﴿أتجعلُ فيها من يُفسد فيها ويُسفك الدماء﴾، و[٦]في جملة جميع الكلام اختصار شديد؛ لأنّه لمّا

---

١. في النسختين: كلتموه!

٢. في النسختين: فلا.

٣. «ع»: فلا يليق. «ج»: فلا يلتفت.

٤. من الأمالي: ج ٢، ص ٦٤.

٥. «فيها» ساقطة من «ع».

٦. «فاكتفى عن إيراد هذا المحذوف بقوله: ﴿أتجعلُ فيها من يُفسد فيها ويُسفك الدماء﴾، و» ساقطة من «ج».

حكى قولَهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيها﴾ الآية، كان في ضمنها: «فنحن على ما نظنّه ويظهر لنا من الأمر أولى بذلك؛ لأنّا نطيع وغيرنا يعصي» كقول تأبّط شرّاً[1]:

فلا تدفنوني إنّ دفني محرّم ... عليكم ولكن خامري أمّ عامر[2]

أراد: فلا تدفنوني بل دعوني تأكلني التي يقال لها: خامري أُمّ عامر؛ وهي الضَبُع.

فأمّا قوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُم عَلَى المَلائِكَةِ﴾ بعد ذكر الأسماء التي لا تليق بها هذه الكناية، فالمراد أنّه عرض المسمّيات؛ وفي قراءة أُبيّ: «ثمّ عرضها» وفي قراءة ابن مسعود: «ثمّ عرضهنّ»، وعلى هاتين القراءتين يصلح أن تكون عبارة عن الأسماء.

وقد بقي هنا سؤال مهمّ لم يتعرّض أحد له؛ وهو أن يقال: من أين علمت الملائكة لمّا خبّرها آدم بتلك الأسماء صحّة قوله، ومطابقة الأسماء للمسمّيات؟ وهي لم تكن عالمة بذلك من قبل، وإلّا لأخبرت بالأسماء ولم تعترف بفقد العلم، والكلام يقتضي أنّهم لمّا أنبأهم آدم بالأسماء علموا صحّتها ومطابقتها للمسمّيات.

والجواب، أنّه غير ممتنع أن يكون الملائكة في الأوّل غير عارفين بتلك الأسماء، فلمّا أنبأهم آدم بها علموها بما فعل الله فيهم حينئذٍ من العلم الضروري بصحّتها ومطابقتها للمسمّيات.

و[3]وجه آخر وهو أنّه لا يمتنع أن يكون للملائكة لغاتٌ مختلفةٌ، فكلّ قبيل منهم يعرف أسماءَ الأجناس في لغته دون لغة غيره، وأن تكون إحاطة عالم واحد لأسماء الأجناس في جميع لغاتهم خارقة للعادة، فلمّا أراد الله تعالى التنبيه على نبوّة آدم علّمه جميع تلك الأسماء، فلمّا أخبرهم بها علم كلّ فريق مطابقة ما أخبر

---

١. «ج»: «كقوله» بدل «كقول تأبّط شرّاً».

٢. أمالي المرتضى: ج ٢، ص ٦٦.

٣. «ج»: «وهو» بدل «و».

به من الأسماء للغته.

وهذا لا يحتاج فيه إلى الرجوع إلى غيره، وهذان الجوابان جميعاً مبنيّان على أنّ آدم لم يتقدّم للملائكة العلم بنبوّته[١]، وأنّ إخباره بالأسماء كان افتتاح معجزاته.

أقول أنا[٢]: ويحتمل أنّه لمّا أنبأهم بالأسماء صدّقه الله تعالى، فعلمت[٣] الملائكة أنّ إخباره بالأسماء حقّ وصدق.

ويحتمل أنّهم كانوا يعلمون أنّ آدم معصومٌ، فلمّا نبّأهم بها علموا صدقه؛ لعصمته عندهم.

[٥٠] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى[٤]: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا [مِنْ] قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[٥].

الجواب، قد ذكر فيها وجوه:

أوّلها: أن يكون المعنى: «واسأل أتباع مَن أرسلنا قبلك من رسلنا»، كقولهم: «السخاء حاتم» و«الشعر زهير»، أي: سخاء حاتم وشعر زهير[٦]، والمراد بالسؤال في ظاهر الكلام النبيُّ ﷺ، والمعنى: أنّه لأُمّته.

١. كذا في النسختين، والعبارة مشوّشة، وفي الأمالي: ج ٢، ص ٦٩: على أنّ آدم عليه السلام مقدّم له العلم بنبوّته.
٢. «أنا» ساقطة من «ج».
٣. في النسختين: فعلموا.
٤. «تعالى» ساقطة من «ع».
٥. الزخرف (٤٣): ٤٥.
٦. «أي سخاء حاتم وشعر زهير» ساقطة من «ج».

وقيل: المراد بأتباع الأنبياء الذين أمر بمسائلتهم: عبد الله بن سلّام ونظائره[١].

وأيضاً ليس يمتنع أن يكون هو عليه السلام المأمور بالمسألة على الحقيقة، كما يقتضيه ظاهر الآية وإن لم يكن شاكّاً في ذلك، ويكون الوجه فيه تقرير أهل الكتاب بـه وإقامة الحجّة عليهم باعترافهم، أو[٢] لأنّ بعض مشركي العرب أنكر أن يكون كتب الله المتقدّمة وأنبياؤه الآتون بها دعت إلى التوحيد، فأمره عليه السلام بتقرير أهل الكتاب بذلك؛ لتزول الشبهة.

الثاني: أن يكون السؤال متوجّهاً إليه دون أُمّته؛ والمعنى: إذا لقيت النـبيّين فـي السماء فاسألهم عن ذلك؛ لأنّه لَقِيَ النبيّين في السماء، ولا يكون أمره بالسؤال أنّه كان شاكّاً، بل لبعض المصالح الراجعة إلى الدين؛ إمّا لشيء يخصّه، أو يتعلّق ببعض الملائكة الذين يستمعون ما جرى بينه وبين النبيّين من سؤال وجواب.

الثالث: ما أجاب به ابن قتيبة وهو أنّ المعنى: «واسأل من أرسلنا إليه قبلك رسلاً من رسلنا» يعني: أهل الكتاب.

وهذا الجواب وإن كان هو في المعنى الجواب الأوّل، فبينهما فرقٌ فـي تـقدير الكلام وكيفيّة تأويله.

وقد رُدّ على ابن قتيبة هذا الجواب؛ لأنّ لفظة «إليه» لا يصحّ إضمارها في هذا الموضع؛ لأنّهم لا يجيزون[٣]: «الذي جلستُ عبد[٤] الله»، على معنى «الذي جلست إليه»؛ لأنّ «إليه» حرف منفصل عن الفعل، والمنفصل لا يضمر.

---

١. أمالي المرتضى: ج ٢، ص ٧٣.

٢. «ج»: «و» بدل «أو».

٣. في النسختين: لا يخبرون.

٤. «ع»: عند.

أقول: قال الثعلبي في تفسيره: «لمّا أُنزلت هذه الآية نزل ملك فقال: يا محمّد واسأل من أرسلنا قبلك من رسلنا علامَ بُعثوا؟ فقال: بُعثوا على ولايتك وولاية علي بن أبي طالب بعدك»[١]، وهذا يدلّ على الأفضلية والتقديم والولاية والخلافة له عليه السلام.

وروى هذا الخبر غيره، وهو عندهم[٢] من كبار الجمهور.

[٥١] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿فأَمّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النّارِ لَهُمْ فِيْها زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خالِدِينَ فِيْها ما دامَتِ السَّماواتُ وَالْأَرْضُ إِلّا ما شاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ[٣] فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الجَنَّةِ خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَالْأَرْضُ إِلّا ما[٤] شاءَ رَبُّكَ عَطاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[٥]، فقال: ما معنى الاستثناء هنا والمراد التأبيد والدوام؟ ثمّ ما معنى التمثيل بهذه السماوات والأرض التي تَفنى وتنقطع؟

الجواب، قلنا: قد ذكر في هذه الآية وجوه:

أوّلها: أن تكون[٦] «إلّا» وإن[٧] كان ظاهرها الاستثناء، فالمراد بها الزيادة، فكأنّه قال: خالدين فيها مادامت السماوات والأرض إلّا ما شاء ربّك من الزيادة لهم على هذا القدر، وهذا جواب الفرّاء وغيره.

---

١. تفسير الثعلبي: ج ٨، ص ٣٣٨.

٢. «ع»: «غيرهم عندهم لأنّه» بدل «غيره وهو عندهم».

٣. في النسخة: - إنّ ربّك.

٤. «ما» ساقطة من «ج».

٥. هود (١١): ١٠٦ ـ ١٠٨.

٦. في النسختين: يكون.

٧. في النسختين: «الأوّل» بدل «إلّا وإن».

وثانيها: أن يكون المعنى: إلّا ما شاء ربّك من كونهم قبل دخول الجنّة والنار في الدنيا، وفي البرزخ الذي هو ما بين الحياة والموت، وأحوال المحاسبة والعرض وغير ذلك؛ لأنّه تعالى لو قال: خالدين أبداً ولم يستثن لَتوهَّمَ متوهِّمٌ أنّهم يكونون في الجنّة أو النار من لَدُنْ نزول الآية، أو من بعد انقطاع التكليف، فصار للاستثناء وجه فائدة.

وثالثها: أن تكون[1] «إلّا» بمعنى الواو، والتقدير: وما شاء ربّك من الزيادة، كقوله:

وكلّ أخ يفارقه أخوه ... لعمر أبيك إلّا الفرقدان[2]

معناه: والفرقدان، وكقول الآخر:

وأرى لها داراً بأغدرةِ السـ ... ـيدان لم يَدرُس لها رَسْمُ

إلّا رماداً هامداً دَفَعَتْ ... عنهُ الرياحَ خَوالدٌ سُحْمُ[3]

والمراد بـ«إلّا» الواو، وإلّا كان الكلام متناقضاً.

ورابعها: أن يكون الاستثناء الأوّل متّصلاً بقوله: ﴿لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾؛ وتقديره: لهم في النار زفير وشهيق إلّا ما شاء ربّك من[4] أجناس العذاب الخارجة عن هذين النوعين، ولا يتعلّق الاستثناء بالخلود.

فإن قيل: فهبُوا[5] أنّ هذا أمكن في[6] الاستثناء الأوّل، فكيف يمكن في الاستثناء الثاني؟

---

١. في النسختين: يكون.
٢. البيت لحضرمي بن عامر بن مجمع الأسدي. (الصحاح للجوهري: ج ٦، ص ٢٥٤٥).
٣. أمالي المرتضى: ج ٢، ص ٧٨.
٤. في النسختين: «و» بدل «من»، والمثبت حسب الأمالي: ج ٢، ص ٧٨.
٥. «ج»: فشهيق.
٦. «ج»: «في أمكن» بدل «أمكن في».

قلنا: يُحمل[١] الثاني على استثناء المُكث في المحاسبة والموقف وغير ذلك ممّا[٢] تقدّم.

وخامسها: أن يكون الاستثناء غير مؤثّر في النقصان من الخلود، وإنّما الغرض فيه أنّه لو شاء أن يُخرجَهم وأن لا يُخلّدهم لَفَعَلَ، وأنّ التخليد إنّما يكون بمشيئته وإرادته، كما يقول القائل لغيره: «واللهِ لَأضربنّك إلّا أن أرى غير ذلك» وهو لا ينوي إلّا ضربه، ومعنى استثنائه: أنّي لو شئت أن لا أضربك لَفعلتُ وتمكّنتُ، غير أنّي مُجْمِعٌ على ضربك.

وسادسها: أن يكون تعليق ذلك بالمشيئة على سبيل التأكيد للخلود والتبعيد للخروج؛ لأنّه لا يشاء إلّا تخليدهم، ويجري ذلك مجرى قول العرب: «واللهِ لأهجرنّك إلّا أن يشيب الغرابُ ويبيضَ القار»؛ ومعناه: أنّي أهجرك أبداً، وكذلك معنى الآيتين، والمراد بهما أنّهم خالدون أبداً؛ إلّا أنّ الله لا يشاء أن يقطع خلودهم.

وسابعها: أن يكون المراد بالذين شقوا: من أُدخل النار من أهل الإيمان العصاة، فقال تعالى: إنّهم معاقبون في النار إلّا ما شاء ربّك من إخراجهم إلى الجنّة.

ويجوز أيضاً أن يُريد بأهل الشقاء هاهنا؛ جميع الداخلين إلى جهنّم، ثمّ استثنى أهل الطاعة منهم ومن يستحقّ ثواب الأبد، فقال: إلّا ما شاء ربّك من إخراج بعضهم وهم أهل الثواب.

وأمّا الذين سعدوا فإنّما استثنى من خلودهم أيضاً لما ذكرناه؛ لأنّ من نُقِل من النار إلى الجنّة وخُلِّد فيها لا بدّ من[٣] الإخبار عنه[٤] بتأبيد خلوده من استثناء ما

---

١. «ج»: يحتمل.

٢. «ع»: ما.

٣. في النسختين: في.

تقدّم، فكأنّه قال: إنّهم خالدون في الجنّة إلّا ما شاء ربّك من الوقت الذي أدخلهم فيه النار قبل أن ينقلهم إلى الجنّة.

وإنّ الذين شقوا على هذا الجواب هم الذين سعدوا، إنّما أجرى عليهم كلّ لفظ في الحال التي تليق بهم[٥]، فهم إذا دخلوا النار وعُوقبوا فيها من أهل الشقاء، وإذا نُقلوا إلى الجنّة من أهل السعادة، وهذا تفسير ابن عبّاس وقتادة والضحّاك وغيرهم[٦].

أقول: ويحتمل أن يريد تعالى بقوله: ﴿إلّا ما شاءَ رَبُّكَ﴾ نقلهم من عذاب الحريق إلى عذاب الزمهرير وغيره، ومن[٧] نعيم الجنّة إلى ما هو أكثر منه وهو رضوان الله وشبهه، فهذي الوجوه أجود.

وأمّا تعليق الخلود بدوام السماوات والأرض، فقد[٨] قيل فيه: إنّ ذلك لم يُجعل شرطاً في الدوام، وإنّما علّق به على طريق التبعيد وتأكيد الدوام؛ لأنّ للعرب في هذا عادةٌ معروفة خاطبهم الله عليها؛ لأنّهم يقولون: لا أفعل هذا ما لاح كوكبٌ، وما اختلف الليلُ والنهارُ، وما نَعَتْ حمامةٌ، ونحو ذلك، ومرادهم التأبيد والدوام.

وقيل أيضاً: إنّه تعالى أراد الشرط وعنى بالآية دوام السماوات والأرض المبدّلين؛ لأنّه قال: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّماواتُ﴾[٩]، وقد يجوز أن يديمهما بعد التغيير أبداً.

---

٤. «ج»: عنده.

٥. «ج»: يليق لهم.

٦. جامع البيان للطبري: ج ١٢، ص ١٥٥.

٧. «ج»: من.

٨. في النسختين: وقد.

٩. إبراهيم (١٤): ٤٨.

ويمكن أن يكون المراد: أنّهم خالدون بمقدار مدّة السماوات والأرض التي يعلم الله انقطاعهما، ثمّ يزيدهم الله ذلك ويخلّدهم ويؤبّد[١] مقامهم، وهذا الوجه يليق بالأجوبة التي تتضمّن[٢] أنّ الاستثناء أُريد [به] الزيادة على المقدار المتقدّم لا النقصان.

[٥٢] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَٰكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[٣]، فقال: ما تأويل هذا؟ وقد أخبر في مواضع أنّهم لا يبصرون ولا يسمعون، وأنّ على أسماعهم وأبصارهم غشاوة، وما معنى ﴿لَٰكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ﴾؟ وأيّ يوم هو؟ وما المراد بالضلال؟

قلنا: أمّا قوله ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ فمعناه: ما أسمعهم وما أبصرهم، والمراد بذلك الإخبار عن قوّة علومهم بالله تعالى في تلك الحال، وأنّهم عارفون به على وجه الاعتراض للشبهة عليه، وهذا يدلّ على أنّ أهل الآخرة عارفون بالله ضرورة، وهذه الآية تتناول يوم القيامة وهو المعني بقوله: ﴿يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾.

قوله: ﴿لَٰكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ فيحتمل أن يريد بقوله: ﴿اليوم﴾ الدنيا وأحوال التكليف، ويكون الضلالُ المذكورُ الذهابَ عن الدين والعدولَ عن الحقّ، وأراد تعالى أنّهم في الدنيا جاهلون وفي الآخرة عارفون؛ بحيث لا تنفعهم المعرفة.

---

١. في النسختين: يؤيّد.
٢. في النسختين: يتضمّن.
٣. مريم (١٩): ٣٨.

ويحتمل أن يُريد بـ﴿اليوم﴾ يوم القيامة ويعني بـ﴿الضلال﴾ العدول عن طريق الجنّة إلى النار.

وقال أبو مسلم بن بحر: معنى ﴿أسمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ ما أسمعهم! وما أبصرهم! وهذا على طريق المبالغة في الوصف، يقول[١]: فهم يوم يأتوننا، أي: يوم القيامة سمعاء بصراء، أي: عالمون وهم اليوم في دار الدنيا في ضلال مبين، أي: جهل واضح.

قال: وهذه الآية تدلّ على أنّ قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بكمٌ عُميٌ فهم لا يَعقِلون﴾[٢] ليس معناه الآفة في الأُذن والعين والجوارح، بل هو أنّهم لا يسمعون عن قدرة، ولا يتدبّرون ما يسمعون، ولا يعتبرون ما يرون، بل هم عن ذلك غافلون[٣].

قال الجبّائي: عنى بقوله[٤]: ﴿أسمع بهم وأبصر﴾، أي: سمّعهم وبصّرهم وبَيِّنْ لهم أنّهم إذا أتوا مع الناس إلى موضع الجزاء سيكونون في ضلال عن الجنّة وعن الثواب الذي يناله المؤمنون، والظالمون هم الذين يوعدهم الله بالعذاب.

ويجوز أيضاً أن يكون عنى بقوله: ﴿أسمع بهم وأبصر﴾، أي: أسمِعِ الناس بهؤلاء الأنبياء وأبصِر بهم؛ ليعرفوهم ويعرفوا خبرهم فيؤمنوا بهم ويقتدوا بأعمالهم.

وأراد بقوله: ﴿لكن الظالمون﴾: لكن مَن كفر بهم مِن الظالمين ﴿اليوم﴾؛ وهو يوم القيامة ﴿في ضلال﴾ عن الجنّة وعن نيل الثواب، ﴿مبين﴾.

وهذا الموضع من جملة المواضع التي استدركت[٥] على أبي علي الجبّائي ونُسب فيها إلى الزلل، ولو قال على ما اختاره أنّه أراد: أسمعهم وأبصرهم يوم

١. «ج»: بقوله.

٢. البقرة (٢): ١٧١.

٣. أمالي المرتضى: ج ٢، ص ٨٧.

٤. «ج»: قوله.

٥. «ج»: الذي استنكرت.

يأتوننا، أي: ذكّرهم بأهواله، وأعلمهم بما فيه، ثمّ قال مستأنفاً: ﴿لكن الظالمون اليوم في ضلال مبين﴾ كان أشبه بالصواب.

فأمّا الوجه الثاني الذي ذكره، فباطل.

[٥٣] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْناكُم مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ العَذابِ يُذَبِّحُونَ أَبْناءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِساءَكُمْ وَفِي ذٰلِكُم بَلاءٌ مِن رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾[١]، فقال: في هذه الآية دلالةٌ على إضافة الأفعال التي تظهر من العباد إليه؛ لقوله: ﴿وفي ذلكم بلاء من ربّكم عَظيمٍ[٢]﴾، فأضافه إلى نفسه وأضاف نجاتهم إليه.

الجواب، قلنا: أمّا قوله ﴿وفي ذلكم﴾ فهو إشارة إلى ما تقدّم من إنجائه لهم من المكروه والعذاب، وقد قيل[٣]: إنّه معطوف على قوله: ﴿يا بَني إسرائيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتي الَّتي أنْعَمْتُ عَلَيكُم﴾[٤]، والبلاء هنا: الإحسان والنعمة.

ولا شكّ في أنّ تخليصهم من ضروب العذاب التي عدّدها [الله تعالى] نعمةٌ عليهم، والبلاء يكون حسناً ويكون[٥] سيّئاً، والبلوى يستعمل في الخير والشرّ، إلّا أنّ أكثر ما يستعمل البلاء في الخير، والبلوى في الشرّ.

وكيف يجوز أن يضيف ما ذكره عن آل فرعون من ذبح الأبناء وغيره إلى نفسه، وقد ذمّهم عليه ووبّخهم؟

---

١. البقرة (٢): ٤٩.

٢. «عظيم» ساقطة من «ع».

٣. «ج»: «قال قوم» بدل «قيل».

٤. البقرة (٢): ٤٧.

٥. «ج»: وقد يكون.

وكيف يكون ذلك من فعله، وهو قد عدّ تخليصهم منه نعمة عليهم؟

على أنّه يمكن أن يردّ قوله: ﴿ذٰلِكُم﴾ إلى ما حكاه عن آل فرعون من الأفعال القبيحة، ويكون المعنى: في تخليته بين[١] هؤلاء وبينكم، وتركه منعهم من إيقاع هذه الأفعال بكم[٢] بلاءٌ من ربّكم؛ أي: محنةٌ واختبار لكم.

والوجه الأوّل أقوى وأولى[٣].

وأمّا[٤] إضافة النجاة إليه وإن كانت واقعة بسيرهم وفعلهم، فلو دلّت على ما ظنّوه لوجب إذا قلنا: إنّ الرسول عليه السلام[٥] أنقذنا من الشرك وأخرجنا من الضلال والكفر أن يكون فاعلاً لأفعالنا، والمعنى في ذلك ظاهر؛ لأنّ ما وقع بتوفيق الله ودلالته وهدايته ومعونته وألطافه قد يصحّ إضافته إليه، فعلى هذا صحّت إضافة النجاة إليه تعالى.

ويمكن[٦] أن يكون مضيفاً لها إليه تعالى[٧] من حيث ثبّط عنهم الأعداء وشغلهم عن طلبهم.

فإن قيل: وكيف يصحّ أن يقول: ﴿وإذ نجّيناكم مِنْ آلِ فِرْعَون[٨]﴾، فيخاطب بذلك من لم يُدرِكْ فرعون ولا نجا من شرّه؟

قلنا: ذلك معروف مشهور في كلام العرب؛ يقول العربي: «قتلناكم يوم عكاظ

---

١. «ع»: من.
٢. «بكم» ساقطة من «ع».
٣. «وأولى» ساقطة من «ع».
٤. «ج»: فأمّا.
٥. «عليه السلام» ساقطة من «ع».
٦. «ج»: زيادة «أيضاً».
٧. «إليه تعالى» ساقطة من «ع».
٨. «من آل فرعون» ساقطة من «ع».

وهزمناكم» ويريد أنّ قومه فعلوا ذلك بقومك[١]؛ والمعنى: وإذ نجّينا آباءكم وأسلافكم، والنعمةُ على السلف نعمةٌ على الخلف.

[٥٤] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً * إِلّا أَنْ يَشاءَ اللهُ﴾[٢]، فقال: ما تنكرون أن يكون ظاهرها يقضي أن يكون جميع ما نفعله يشاؤه ويريده؟ لأنّه تعالى[٣] لم يخصّ شيئاً من شيء.

قلنا: تأويلها[٤] مبنيّ على وجهين:

أحدهما: أن يُجعَلَ[٥] حرفُ الشرط الذي هو «إن» متعلّق بما يليه وبما هو متعلّق به في الظاهر من غير تقدير محذوف، ويكون التقدير: ولا يكون إنّك تفعل إلّا ما يريد الله.

وهذا الجواب ذكره الفرّاء مع أنّه لم يكن متظاهراً بالقول[٦] بالعدل.

وعلى هذا الجواب لا شبهة في الآية ولا سؤال للقوم علينا.

والجواب الآخر: أن يجعل «أن» متعلّقة بمحذوف، ويكون التقدير[٧]: لا تقولنّ لشيء إنّي فاعل ذلك غداً إلّا أن تقول: «إن شاء الله»؛ لأنّ من عادتهم إضمار القول

---

١. «ج»: لأنّ العربي قد يقول مفتخراً على غيره: «قتلناكم يوم عكاظ» وإنّما يريد فعلوا ذلك بقومك.
٢. الكهف (١٨): ٢٣ ـ ٢٤.
٣. «تعالى» ساقطة من «ع».
٤. «ج»: تأويل هذه الآية.
٥. «ج»: تجعل.
٦. «بالقول» ساقطة من «ج».
٧. «التقدير» ساقطة من «ج».

في مثل هذا الموضع.

وهذا الجواب يحتاج إلى الجواب عمّا سئلنا عنه؛ فنقول: هـذا تأديب مـن الله لعباده وتعليم لهم، أن يعلّقوا ما يخبرون به بهذه اللفظة حتّى يخرج من حدّ القطع، ولا شبهة في[١] أنّ ذلك مختصّ بالطاعات[٢] وأنّ الأفعال القبيحة خارجة منه؛ لأنّ أحداً لا يستحسن[٣] أن يقول: «إنّي أزني غداً إن شاء الله».

قال أبو علي محمّد بن عبد الوهّاب [الجبّائي]: إنّما عنى بذلك أنّ مَن كـان لا يعلم أنّه يبقى إلى غدٍ حيّاً، فلا يجوز أن يقول: إنّي سأفعل غداً كذا، فيطلق الخبر بذلك وهو لا يدري لعلّه سيموت أو يمرض أو يعجز أو يبدو له فلا يفعل ما أخبر به، فيكون كذباً، فلا يسلم[٤] خبره هذا من الكذب إلّا بالاستثناء الذي ذكره الله.

وقال غيره: إنّ المشيئة المستثناة هاهنا هي مشيئة المنع والحيلولة، فكأنّه قال: إن شاء الله يخليني ولم يمنعني.

وفي الناس من قال: المقصد بذلك أن يوقف[٥] الكلام عن جهة القـطع، وأن لا يلزم به ما كان يلزم لولا الاستثناء ولا ينوي في ذلك إلجاءً ولا غيره، وهذا الوجه يُحكى عن الحسن البصري.

---

١. «في» ساقطة من «ج».
٢. «ج»: في الطاعات.
٣. «ع»: لا يستخير، «ج»: لا يستجير.
٤. «ج»: يستثني.
٥. «ع»: أنّ توقف.

[٥٥] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا﴾[١]، فقال: كيف يجوز أن يأمرنا على سبيل العبادة لنا[٢] بالدعاء، وعندكم أنّ النسيان من فعله تعالى؟ ولا تكليف على الناسي في حال نسيانه، وهذا يقتضي أحد أمرين؛ إمّا أن يكون النسيان من فعل العباد على ما يقوله كثير من الناس، أو نكون متعبّدين بمسألته تعالى ما[٣] نعلم أنّه واقع حاصل؛ لأنّ مؤاخذة الناسي[٤] مأمونة منه تعالى، والقول في الخطأ ـ إذا أُريد به ما وقع سهواً وعن غير عمد ـ يجري هذا المجرى.

الجواب، قلنا: قيل[٥]: المراد بـ﴿نَسِينا﴾ تَرَكْنا، كقوله: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنا إِلىٰ آدمَ مِن قَبلُ فَنَسِيَ﴾[٦]، أي: تَرَكَ، ولولا ذلك لم يكن فعله معصيةً، كقوله تعالى: ﴿نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُم﴾[٧]، أي: تركوا طاعته، فتركهم من[٨] ثوابه ورحمته.

ويمكن في الآية وجه آخر على أن يُحمل النسيان على السهو وفقد العلم[٩]، ويكون وجه الدعاء: الانقطاع إلى الله وإظهار الفقر إليه[١٠] والاستعانة به، وإن كان

١. البقرة (٢): ٢٨٦.
٢. كذا في النسختين. والظاهر أنّ «لنا» زائدة.
٣. «ج»: «ولا» بدل «ما».
٤. «ج»: مؤاخذته الناس.
٥. «قيل»: ساقطة من «ج».
٦. طه (٢٠): ١١٥.
٧. التوبة (٩): ٦٧.
٨. «ج»: عن.
٩. من «يمكن في الآية» إلى هنا في «ع» بياض.
١٠. «ج»: «بذلك ما قد بيّنّاه في ما تقدّم وإظهار الفقر إلى مسألته» بدل «الانقطاع إلى الله وإظهار الفقر إليه».

مأموناً منه المؤاخذة بمثله؛ ويجري مجرى قوله تعالى[١]: ﴿وَلا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ﴾[٢] وقوله[٣]: ﴿قُلْ[٤] رَبِّ احْكُمْ بِالحَقِّ﴾[٥] وقوله: ﴿وَلا تُخْزِني يَوْمَ يُبْعَثُون﴾[٦].

وهذا الوجه أيضاً يمكن في قوله تعالى[٧]: ﴿أَوْ[٨] أَخْطَأْنا﴾ إذا كان الخطأ ما وقع سهواً أو عن غير عمد.

فأمّا على ما يطابق الوجه الأوّل، فقد يجوز أن يريد تعالى[٩] بالخطأ ما يفعل من المعاصي بالتأويل السيّء وعن جهل[١٠] بأنّها معاصٍ، فكأنّه أمرهم أن[١١] يستغفروا ممّا تركوه متعمّدين من غير سهو ولا تأويل وممّا[١٢] أقدموا عليه مخطئين متأوّلين.

ويمكن أن يريد بـ﴿أَخْطَأْنا﴾ هنا[١٣]: أذنبنا، وإن كانوا متعمّدين وبه عالمين؛ لأنّ جميع المعاصي قد توصف بأنّها خطأ من حيث فارقت الصواب وإن كان فاعلها

---

١. «ع»: «ولقوله» بدل «ويجري مجرى قوله تعالى».
٢. البقرة (٢): ٢٨٦.
٣. «ع»: ولقوله.
٤. «قُل» ساقطة من «ع».
٥. الأنبياء (٢١): ١١٢.
٦. الشعراء (٢٦): ٨٧.
٧. «تعالى» ساقطة من «ع».
٨. «أو» ساقطة من «ع».
٩. «تعالى» ساقطة من «ع».
١٠. «ج»: الجهل.
١١. «ج»: بأن.
١٢. «ع»: وما.
١٣. «ج»: هاهنا.

متعمّداً، فكأنّه أمرهم بأن يستغفروه ممّا تركوه من الواجبات وممّا فعلوه من المقبّحات.

[٥٦] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[١]، وقال: كيف أضاف الاستهزاء إليه وهو ممّا لا يجوز عليه؟ وكيف أخبر بأنّه يمدّهم في الطغيان والعَمَه، وذلك بخلاف مذهبكم؟

قلنا: في قوله: ﴿الله يستهزئ بهم﴾ وجوهٌ:

أوّلها: أن يكون معنى الاستهزاء تجهيله لهم وتخطئته إيّاهم في إقامتهم على الكفر، وسمّي ذلك استهزاء مجازاً وتشبيهاً، كما يقول القائل: «إنّ فلاناً استُهزِئ به منذ اليوم» إذا فعل فعلاً عابه الناس به وخطّؤوه فيه فأُقيم العيب[٢] مقام الاستهزاء لتقارب ما بينهما؛ لأنّ الاستهزاء يقصد به إلى عيب المستهزَأ به.

وثانيها: أن يكون معنى الاستهزاء المضاف إليه أن يستدرجهم ويهلكهم من حيث لا يشعرون.

وثالثها: أن يكون[٣] استهزاؤه بهم هو أن جَعَلَ[٤] لهم بما أظهروه من الإسلام ظاهرَ أحكامه من مناكحة وموارثة وغير ذلك، وإن كان تعالى مُعِدّاً لهم في الآخرة العقاب الأليم، وهذا الجواب يقرب من الجواب الثاني.

ورابعها: أن يكون معنى ذلك أنّ الله تعالى هو الذي يردّ استهزاءكم ومكركم

---

١. البقرة (٢): ١٥.

٢. في النسختين: العتب.

٣. «ج»: تكون.

٤. «ج»: يجعل.

عليكم، وأنّ ضرر ما فعلتموه لم يتعدّكم، ونظيره قول القائل: «إنّ فلاناً أراد أن يخدعني فخدعته».

وخامسها: أن يكون المعنى: أنّا نجازيهم على استهزائهم، فسمّى الجزاء على الذنب باسم الذنب، والعرب تسمّي الجزاء على الفعل باسمه، قال تعالى: ﴿وجَزاءُ سَيّئةٍ سيّئةٌ مثلها﴾[1]، وقال: ﴿فَمَنِ اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدىٰ عَلَيْكُم﴾[2]، وقال الشاعر:

ألا لا يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنا فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجاهِلِينا

أقول: وهذا وجهٌ أقوى الوجوه وأحسنها، وكأنّه المراد، والله أعلم.

[٥٧] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿قُلْنا اهْبِطُوا[3] بَعْضُكمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتاعٌ إِلىٰ حِينٍ﴾[4]، فقال: كيف خاطب آدم وحواء بخطاب الجمع؟ وكيف نسب إليهما العداوة؟ وأيّ عداوة كانت بينهما؟

الجواب، قلنا: قد ذكر فيها وجوه:

أوّلها: أن يكون الخطاب متوجّهاً إلى آدم وحواء وذرّيّتهما؛ لأنّ الوالدين يدلّان على الذرّيّة.

وثانيها: أن يكون الخطاب لهما ولإبليس، وإن لم يتقدّم له ذكر في قوله: ﴿يا آدَمُ

---

١. الشورى (٤٢): ٤٠.

٢. البقرة (٢): ١٩٢.

٣. في النسختين زيادة: «منها جميعاً».

٤. البقرة (٢): ٣٦.

اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّة﴾[١]؛ لأنّه قد جرى ذكره في قوله: ﴿فَأَزَلَّهُما الشَّيْطانُ عَنْها﴾.

وثالثها: أن يكون الخطاب لآدم وحواء والحيّة على ما روي[٢].

وفيه بُعد؛ لأنّ خطاب من لا يفهم لا يَحسُن إلّا أن يقال: إنّه لم يكن هناك قول في الحقيقة ولا خطاب، وأيضاً لم يتقدّم للحيّة ذكر.

ورابعها: أن يكون الخطاب يختصّ آدم وحواء، وخاطب الاثنين بخطاب الجمع على عادة العرب؛ لأنّ التثنية أقلّ الجمع، قال تعالى: ﴿وكنّا لحكمهم شاهدين﴾[٣]، أراد: لحكم سليمان وداود.

فإن قيل: فما معنى الهبوط؟

قلنا: أكثر المفسّرين على أنّ الهبوط هو[٤] النزول من السماء، وليس في ظاهر القرآن ما يوجب ذلك، فإنّه كما يكون النزول من عُلوٍ إلى أسفل، فقد يكون الحلول في المكان والنزول به، قال تعالى: ﴿اهْبِطُوا مِصْراً﴾[٥] وتقول العرب: «هبطنا بلد كذا».

ويحتمل أن يراد بالهبوط: الانحطاط من منزلة إلى دونها، كما يقال: «هبط فلان عن منزلته».

فإن قيل: فما معنى بعضُهم لبعضٍ عدوٌّ؟

---

١. البقرة (٢): ٣٥.

٢. التبيان للشيخ الطوسي: ج ١، ص ١٦٤؛ مجمع البيان للطبرسي: ج ١، ص ١٧٢؛ فتح القدير للشوكاني: ج ١، ص ٧١.

٣. الأنبياء (٢١): ٧٨.

٤. «هو» ساقطة من «ج».

٥. البقرة (٢): ٦١.

قلنا: أمّا عداوة إبليس لآدم وذرّيّته فظاهرة، وأمّا عداوة آدم والمؤمنين من ذرّيّته لإبليس فواجبة، وعداوة الحيّة معروفة، وأمّا عداوة الذرّيّة بعضهم لبعض فظاهرة أيضاً.

[٥٨] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ﴾[١].

قلنا: قد ذكر في التنّور وجوه:

الأوّل: أنّه أراد به وجه الأرض، وأنّ الماء نبع وظهر على وجه الأرض وفار.

والثاني: أنّه أعالي الأرض.

والثالث: أن يكون المراد بـ﴿فارَ التنّورُ[٢]﴾، أي بَرَزَ النور وظهر[٣] الضوء، وهذا القول يُروى عن أمير المؤمنين عليه السلام[٤].

والرابع: أن يكون المراد بالتنّور: المختبز فيه على الحقيقة، وأنّه تنّورٌ كان لآدم.

وقيل كان في دار نوح بعين وردة من أرض الشام.

وقيل: بل كان في ناحية الكوفة.

والخامس: أن يكون المعنى: واشتدّ غضبُ الله عليهم وحلّ وقوع نقمته بهم، فذكر التنّور مثلاً لحصول العذاب، كما تقول العرب: «حمي الوطيس»؛ إذا اشتدّت الحربُ

---

١. هود (١١): ٤٠.

٢. «التنور» ساقطة من «ج».

٣. في النسختين: أظهر.

٤. التبيان للشيخ الطوسي: ج ٥، ص ٤٨٦؛ مجمع البيان للطبرسي: ج ٥، ص ٢٧٨؛ تفسير الثعلبي: ج ٥، ص ١٦٨: ورواه المتّقي الهندي في كنز العمّال: ج ٢، ص ٤٣٦، رقم ٤٤٣٤ عن ابن جرير وابن أبي حاتم وأبي الشيخ ولفظه: «عن علي في قوله تعالى: ﴿وفار التنّور﴾ قال: تنوير الصبح، وفي لفظ قال: طلع الصبح» وهكذا في الكشّاف للزمخشري: ج ٣، ص ٣٠.

وعَظُمَ الخَطْبُ، والوطيس هو التنّور.

والسادس: أن يكون التنّور الباب الذي يجتمع فيه ماء[١] السفينة، فجعل فوران الماء منه، والسفينة على الأرض عَلَماً لما أنذر به من إهلاك قومه، وهذا القول يروى عن الحسن.

وأولى الأقوال قول مَن حمله على التنّور الحقيقي؛ لأنّه الحقيقة وما سواه مجاز. وأبعدها قول مَن حَمَلَهُ على شدّة الغضب.

[٥٩] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿يٰا أُخْتَ هٰارُونَ مٰا كٰانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمٰا كٰانَتْ أُمُّكِ بَغِيّاً * فَأَشٰارَتْ إِلَيْهِ قٰالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كٰانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً﴾[٢]، فقال: مَن هارونُ الذي نُسبت[٣] مريم إلى أنّها أُخته؟ ومعلومٌ أنّها لم تكن أُختاً لهارونَ أخي موسى، وما معنى ﴿مَن كان في المهد صبيّاً﴾ ولفظة «كان» تدلّ على ما مضى، وعيسى في حال قولهم ذلك كان في المهد؟

الجواب، قلنا: هارون هذا الذي نُسبت إليه مريم قيل فيه أقوال:

منها: أنّه كان رجلاً فاسقاً معروفاً بالفُحش، فلمّا أنكروا ما جاءت به من الولد وظنّوا بها ما هي مبرّأة من قرفه، نسبوها إلى هذا الرجل تشبيهاً وتمثيلاً، وكان تقدير الكلام: يا شبيهةَ هارون في فسقه وقبيح فعله.

أقول: على هذا الوجه لو شبّهوها بامرأة زانية فاسقة لكان أحسنَ في التشبيه

١. «ج»: باب.
٢. مريم (١٩): ٢٨ ـ ٢٩.
٣. «ج»: نسبته.

والسبب، فأمّا تشبيهها برجل فليس كذلك.

ومنها: أنّ هارون هذا هو أخوها[١] لأبيها.

وقيل: لأُمّها وأبيها، وكان رجلاً معروفاً بالصلاح وحسن الطريقة.

وقيل: إنّه لم يكن أخاها على الحقيقة، بل كان رجلاً صالحاً من قومها، وأنّه لمّا مات شيّع جنازته أربعون ألفاً كلّهم يسمّى هارون من بني إسرائيل ـ أقول: ضبط هذا العدد الكثير في حال موته لا يُعقل[٢]، بل محال، وكون كلّ منهم يسمّى هارون كذلك أيضاً ـ فلمّا أنكروا ما ظهر من أمرها قالوا: ﴿يا أُخْتَ هارُونَ﴾؛ أي يا شبيهته في الصلاح ما كان هذا معروفاً منك ولا من والديك.

وعلى قول من قال: إنّه كان أخاها على الحقيقة فمعناه: أنّك من أهل بيت الصلاح والسداد؛ [لأنّ] أباكِ لم يكن امرئ سوء، ولا كانت أُمّك بغياً، وأنت مع ذلك أُخت هارون المعروف بالصلاح والعفّة فكيف أتيت ما لا يشبه نسبك، ولا يُعرف من مثلك؟

أقول: أجمع النصارى أنّ مريم لم يكن لها أخ يسمّى هارون، فليتأمّل.

ويقوّي هذا القول ما رواه المغيرة بن شعبة، قال: أرسلني النبي إلى أهل نجران، فقالوا: أليس نبيّكم يزعم أنّ هارونَ أخا[٣] موسى أخو مريم، وقد علم ما بين عيسى وموسى من النبيّين؟ فلم أدرِ ما أردّ عليهم، ورجعت إلى رسول الله ﷺ، فذكرت له ذلك فقال: «هلّا قلت: إنّهم يُدعون بآبائهم الصالحين قبلهم»[٤].

---

١. «ع»: أخاها لأبيها. «ج»: خالاً لابنها.

٢. في النسختين: بعقل.

٣. في النسختين: أخو.

٤. سنن الترمذي: ج ٤، ص ٣٧٦؛ رقم ٥١٦٤؛ السنن الكبرى للنسائي: ج ٦، ص ٣٩٣، رقم ١١٣١٥؛ صحيح ابن حبّان: ج ١٤، ص ١٤٣.

أقول: كان بين موسى وعيسى عليهما السلام[١] قريباً من ألفي سنة، ورواية المغيرة لا يعمل عليها؛ لكونه كان ناصباً خارجياً[٢].

ومنها: أن يكون معناه: يا أُخت هارون يا من هي من قبيل هارون أخي موسى، كما تقول[٣] العرب: «يا أخا بني تميم ويا أخا فلان»، وكما قال الله تعالى: ﴿وَإِلىٰ عادٍ أخاهُمْ هُوداً﴾[٤]، ﴿وَإِلىٰ ثَمُودَ أخاهُمْ صالِحاً﴾[٥].

أقول: فعلى هذا الوجه لو قال: يا أُخت موسى جاز، بل كان أبلغ؛ لأنّه أفضل.

فأمّا قوله: ﴿من كان في المهد صبيّاً﴾ فهو كلامٌ مبني على الشرط والجزاء، مقصود به إليهما، والمعنى: من يكن في المهد صبيّاً، فكيف نكلّمه[٦].

وقال قطرب: معنى ﴿كان﴾ هنا معنى صار.

وقال غيره: ﴿كان﴾ بمعنى خلق ووجد.

وقال قوم: لفظة ﴿كان﴾ قد يراد بها الحال والاستقبال؛ لقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّة﴾[٧]؛ أي: أنتم، وكذلك قوله: ﴿هَلْ كُنْتُ إلّا بَشَراً رَسُولاً﴾[٨].

أقول: إنّ ﴿كان﴾ هنا زائدة للتأكيد، كقوله: «على كان المسوّمة العراب»[٩]،

---

١. «ج»: عليهما السلام. وساقطة في «ع».

٢. معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠، رقم ١٢٥٦٠.

٣. «ع»: يقول، «ج»: تقوله.

٤. الأعراف (٧): ٦٥.

٥. الأعراف (٧): ٧٣.

٦. «ج»: يكلّمه.

٧. آل عمران (٣): ١١٠.

٨. الإسراء (١٧): ٩٣.

٩. وهو عجز بيت ذكره الشريف الرضي في حقائق التأويل: ص ٢٢١ ولم ينسبه، وتمامه:

⇦

وتقديره: كيف نكلّم من في المهد صبيّاً، ولولا زيادتها[١] لما كان تكليمه لهم معجزة؛ لأنّ كلّ واحد منّا كان في المهد صبيّاً، وكان يراد في الكلام تأكيد[٢].

[٦٠] تأويل آية

إن سأل سائل عن[٣] قوله تعالى: ﴿وَمٰا كٰانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرٰاءِ حِجٰابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مٰا يَشٰاءُ إِنَّـهُ عَـلِيٌّ[٤] حَكِـيمٌ﴾[٥]، [فقال:] أوَ ليس ظاهرها يقتضي جواز الحجاب عليه؟

الجواب، قلنا: ليس في الآية أكثر من ذكر الحجاب، فليس فيها أنّه حجاب له تعالى، أو لمحلّ كلامه، أو لمن يكلّمه[٦]، وإذا لم يكن في الظاهر شيء من ذلك جاز صرف الحجاب إلى غيره.

وقد يجوز أن يريد بقوله: ﴿أَوْ مِنْ وَرٰاءِ حِجٰابٍ﴾ أنّه يفعل كلاماً في جسمٍ مُحتَجِبٍ عن المتكلّم غير معلوم له على سبيل التفصيل، فيسمع المخاطب الكلام ولا يعرف محلّه على سبيل التفصيل، فيقال على هذا: هو مُكلّم[٧] من وراء حجاب.

وروي عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَمٰا كٰانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلّا وَحْياً﴾ قال:

⇦ سراة بني أبي بكر تسامى على كان المسوّمة العراب

وروي: جياد بني أبي بكر ....

١. في النسختين: زيادة «وإلّا».

٢. «ج»: كيداً.

٣. «عن» ساقطة من «ع».

٤. في النسختين: عليم.

٥. الشورى (٤٢): ٥١.

٦. «ج»: كلّمه.

٧. «ج»: يتكلّم.

هو داوود أُوحي في صدره فزبر الزبور، ﴿أَوْ مِنْ وَراءِ حِجاب﴾ قال: هو موسى، ﴿أَوْ يُرسِلَ إِلَيْهِ رَسُولاً﴾ قال: هو محمّد[١].

فأمّا الجبّائي فذكر أنّ المراد: وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلّا بمثل ما يكلّم به عباده من الأمر بطاعته والنهي عن معصيته، وتنبيهه إيّاه على ذلك من جهة الخاطر والمنام وما أشبه ذلك[٢] على سبيل الوحي، وإنّما سمّاه وحياً؛ لأنّه خاطرٌ وتنبيهٌ وليس هو كلاماً[٣] على سبيل الإفصاح، والوحي لغة يجري مجرى الإيماء والتنبيه على شيء من غير أن يفصح به، فهذا هو معنى ما ذكره في الآية، وعنى بقوله: ﴿أَوْ مِنْ وَراءِ حِجاب﴾ أن يحجب ذلك الكلام عن جميع خلقه إلّا من يريد أن يكلّمه نحو كلامه لموسى؛ لأنّه حجب ذلك عن جميع الخلق إلّا موسى وحده في كلامه له الأوّل، وأمّا كلامه له في المرّة الثانية فإنّه إنّما أسمع ذلك موسى والسبعين الذين كانوا معه وحجبه عن جميع الخلق سواهم، فهذا معنى ﴿أو من وراء حجاب﴾؛ لأنّ الكلام هو الذي كان محجوباً عن الناس.

وقد يقال: إنّه حجب عنهم موضع الكلام الذي أقام الكلام فيه، فلم يكونوا يدرون مِن أين يسمعونه؛ لأنّ الكلام عَرَضٌ لا يقومُ إلّا في جسم.

ولا يجوز أن يراد أنّ الله كان من وراء حجاب يكلّم عباده؛ لأنّ الحجاب لا يجوز إلّا على الأجسام، وهذا الكلام سديد.

ويمكن في الآية وجه آخر؛ وهو أن يكون المراد بالحجاب: البعد والخفاء ونفي

---

١. أمالي المرتضى: ج ٢، ص ١٧٧؛ مجمع البيان: ج ٩، ص ٦٣؛ تفسير أبي السعود: ج ٨، ص ٣٧؛ تفسير الرازي: ج ٢٧، ص ١٨٦.

٢. «وما أشبه ذلك» ساقطة من «ج».

٣. في النسختين: كلام.

الظهور، تقول لمن يُستبعد فَهمُه: «بيني وبينك حجاب».

أقول: وهو الأظهر الأشبه بالآية.

[٦١] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً﴾[١] الآية، فقال: كيف ذكر هذا بعد ذكره البقرة والأمر بذبحها، وقد كان ينبغي أن يتقدّمه؟ ولم قال: ﴿قَتَلْتُم﴾ والقاتل واحد؟ وأيّ شيء وقعت الإشارة عليه بقوله: ﴿كَذٰلِكَ يُحْيي اللهُ المَوْتىٰ﴾؟

الجواب، قلنا: هذه الآية وإن تأخّرت فهي مقدّمة في المعنى، ويكون التأويل: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُم نَفْساً فَادّارأتُم فِيها﴾، فسألتم موسى فقال لكم: ﴿إنّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾[٢]، فأخّر المقدّم وقدّم المؤخّر، ومثله في القرآن وكلام العرب كثير.

والوجه الثاني أن يكون وجه التأخير فيها أنّه علّق بما هو متأخّر في الحقيقة وواقع بعد ذبح البقرة، وهو قوله: ﴿فَقُلْنا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِها كَذٰلِكَ يُحْيي اللهُ المَوْتىٰ﴾[٣]؛ لأنّ الأمر بضرب المقتول ببعض البقرة إنّما هو بعد الذبح، فكأنّه قال: ﴿فَذَبَحُوها وَما كادُوا يَفْعَلُون﴾ ولأنّكم[٤] ﴿قَتَلْتُم نَفْساً فَادّارَأْتُم فِيها﴾ فأمرناكم أن تضربوه ببعضها؛ ليكشف أمره.

أقول أنا[٥]: إنّما قُدّمتْ[٦] قِصّةُ الأمر بالذبح على ذكر القتيل مع تقدّمه؛ لأنّ

١. البقرة (٢): ٧٢.

٢. البقرة (٢): ٦٧.

٣. من «الجواب: قلنا» إلى هنا خمسة أسطر سقطت من «ج».

٤. «ج»: وأنّكم.

٥. «أنا» ساقطة من «ج».

٦. «ج»: قدّم.

الغرض ذكر قصّتين[١]؛ كلّ واحدة منهما[٢] تختصّ بنوع من التقريع، فلو عمل على عكسه لكانت قِصّة واحدة وذهب الغرض.

وأمّا إخراج الخطاب مخرج[٣] ما يتوجّه إلى الجميع والقاتل واحد، فعلى عادة العرب في خطاب الأبناء بخطاب الآباء، وخطاب العشيرة بما يكون من أحدها، فيقول أحدُهم: «فَعَلَتْ بنو تميم كذا» وإن كان الفاعل واحداً، وقيل: إنّ القاتل كان اثنين، وقيل: جماعة.

ومعنى ﴿فَادّارَأْتُم فِيها[٤]﴾ فتدافعتم وألقى بعضكم[٥] القتل على بعض، يقال: دارأت فلاناً إذا دافعته، وداريتُه إذا لاينتُهُ، ودريتُه إذا ختلته[٦].

والهاء في قوله ﴿فيها﴾ يعود إلى النفس، وقيل: إلى القتلة.

وأمّا قوله: ﴿كَذٰلِكَ يُحْيِي اللهُ المَوْتىٰ﴾ فالإشارة وقعت فيه إلى قيام المقتول عند ضربه ببعض أعضاء البقرة؛ لأنّه روي أنّه قام حيّاً وأوداجه تشخب دماً فقال: قتلني فلان[٧]، ونبّه[٨] الله بهذا الكلام و[٩]بذكر هذه القصّة على جواز ما أنكره[١٠] مشركو قريش واستبعدوه من البعث وقيام الأموات.

---

١. «ج»: قضيّتين.

٢. في النسختين: منها.

٣. «ج»: وأمّا الخطاب فخرج.

٤. «فيها» ساقطة من «ع».

٥. «ع»: بعضهم.

٦. «ج»: اختلته.

٧. «ج»: فلاناً.

٨. «ج»: ونبّهكما.

٩. الواو ساقطة من «ج».

١٠. في النسختين: ما أنكروا.

أقول[١]: وجدت بعض العلماء قد قال: المراد بالبقرة بقرة النفس الناطقة، وإنّ مَن قتلها بالرياضات عاش حياة طيّبة؛ حياة الأبد.

قالت الحكماء: مَن مات بالإرادة عاش بالطبيعة.

[٦٢] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿هُوَ الّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها﴾[٢] الآية، فقال: أليس ظاهر هذه الآية يقتضي جواز الشرك على الأنبياء؛ لأنّه لم يتقدّم إلّا ذكر آدم وحواء، فيجب أن يكون قوله: ﴿جعلا له شركاء فيما آتاهما﴾ يرجع إليهما؟

الجواب، قلنا: كما أنّ ذكر آدم وحواء قد تقدّم ذكر ولد آدم في قوله: ﴿فلمّا آتاهما صالحاً﴾؛ والمعنى: ولداً صالحاً، والمراد به الجنس دون الواحد، والمعنى: فلمّا آتاهما جنساً من الأولاد صالحين، فيجوز أن يرجع قوله: ﴿جعلا له شركاء﴾ إلى ولدهما.

فإن قيل: إنّما وجب ردّه إلى آدم وحواء لأجل التثنية[٣].

قلنا: إن جُعِلَ هذا ترجيحاً في رجوعه إليهما جاز أن يجعل قوله: ﴿فَتَعالَى اللهُ عَمّا يُشْرِكُون﴾ وجهاً لرجوع الكلام جملة إلى الأولاد[٤].

ويجوز أن يكون قد أُشير بالتثنية إلى الذكر والأنثى من ولد آدم، أو إلى جنسين منهم.

---

١. «ع»: وقيل: أقول.

٢. الأعراف (٧): ١٨٩.

٣. في النسختين: «التنبيه» وكذا في الموردين الآتيين.

٤. «ج»: الإرادة.

قال الجبّائي: إنّما عنى بها أنّه خلق بني آدم من نفس واحدة وهي [نفس] آدم؛ لأنّه خلق حواء من آدم من ضلع من أضلاعه.

أقول: هذا القول باطل؛ لأنّ حواء إنّما خلقت من جنس آدم ولم تخلق من ضلع منه؛ لقوله: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُم أَزْواجاً﴾، أي: من جنسكم؛ ليكون ذلك أشدّ بناءً وأبلغ مودّةً. فإنّ العقل ينكر ما قاله الجبّائي وغيره الذي[١] قال مثل مقالته.

وقوله: ﴿فَلَمّا آتاهُما صالِحاً﴾، أي: نسلاً صالحاً معافاً وهم[٢] الأولاد؛ لأنّ حواء كانت تلد في بطن ذكراً وأُنثى فيقال: إنّها ولدت خمسمئة بطن؛ ألف ولد.

وعنى بقوله: ﴿فَلَمّا آتاهُما صالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ فِيما آتاهُما﴾ من نعمة وأضافا تلك النعمة إلى الذين اتّخذوهم آلهة مع الله، ولم يَعنِ بقوله: ﴿جَعَلا﴾ آدمَ وحواءَ؛ لأنّ الأنبياء لا يجوز عليهم الشرك، وإلّا لما وُثِقَ بكلامهم؛ لأنّ مَن جاز عليه الكفر جاز أن يكذب، ومن جاز عليه الكذب لم يُؤخذ[٣] بإخباره، فصحّ بهذا في قوله: ﴿جَعَلا﴾ إنّما عَنى به النسل.

وإنّما ذكر ذلك على سبيل التثنية؛ لأنّهم كانوا ذكراً وأُنثى.

ودلّ قوله: ﴿فَتَعالَى اللهُ عَمّا يُشْرِكُون﴾ على صحّة تأولينا.

ووجدت أبا مسلم بن بحر يحمل هذه الآية على أنّ الخطاب في ﴿دَعُوا اللهَ رَبَّهُما﴾ و﴿آتاهُما صالِحاً﴾ راجعين إلى مَن أشرك، ولم يتعلّق بآدم وحواء من الخطاب[٤] إلّا[٥] قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَة﴾ وقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها﴾.

---

١. «ج»: والذي.

٢. في النسختين: فهم.

٣. «ج»: يوثق.

٤. من قوله: «﴿في دَعوا الله﴾» إلى هنا سقط من «ج».

٥. «ج»: إلى.

قال: ويجوز أن يكون عَنى بقوله: ﴿هُوَ الذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَة﴾ المشركين خصوصاً.

ويجوز أن يكون المعنى في ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَة﴾: خلق كلّ واحد منكم من نفس واحدة، كقوله[١]: ﴿فاجْلِدُوهُمْ ثَمانينَ جَلْدَة﴾[٢]، أي: فاجلدوا كلّ واحد منهم ثمانين جلدة.

وقال تعالى: ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها﴾[٣]، فلكلّ نفس زوج هو[٤] منها، أي: من جنسها.

﴿فَلَمّا تَغَشّاها﴾، أي: فلمّا تغشّى كلّ نفس زوجها.

وقال[٥] قوم: معنى ﴿جَعَلا لَهُ شُرَكاء﴾؛ أي: طلبا من الله أمثالاً للولد الصالح، فأشركا بين الطلبين، ويكون الهاء في ﴿له﴾ راجعة إلى الصالح.

أقول أنا[٦]: الأجود الأقرب أن يكون[٧] في الكلام حذفٌ، ويكون التقدير: جعل بعضَ أولادِهما له شركاء؛ ولهذا قال: ﴿فتعالى الله عمّا يشركون﴾.

[٦٣] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿قالَ أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ * وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما

١. في النسختين: كقولهم.
٢. النور (٢٤): ٤.
٣. الروم (٣٠): ٢١.
٤. «ج»: وهو.
٥. «ج»: فقال.
٦. «أنا» ساقطة من «ج».
٧. «أن يكون» ساقطة من «ج».

تَعْمَلُونَ ﴾[١]، فقال: أليس ظاهر هذا القول يقتضي أنّه خلق الأعمال، فكأنّه قال: خَلَقَكُم وخَلَقَ أعمالَكم؟

الجواب: المراد بقوله: ﴿وما تعملون﴾؛ أي: ما تعملون فيه من الحجارة والخشب وغيرهما ممّا كانوا يتّخذونه أصناماً ويعبدونها، كما أنّ المراد بقوله: ﴿أتعبدون ما تنحتون﴾؛ لأنّه لم يرد أنّكم تعبدون نحتكم الذي هو فعل لكم، بل أراد ما تفعلون فيه النحت.

[٦٤] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضٰانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيْهِ القُرْآنُ ﴾[٢] الآية، فقال: أخبر تعالى بأنّه أُنزل فيه القرآن، وقد أنزله في غيره من الشهور[٣]، وما معنى قوله: ﴿فمَن شَهِدَ مِنكمُ الشهرَ فليصُمْه﴾؟ وهل أراد الإقامة والحضور اللذين[٤] هما ضدّ الغيبة، أو أراد المشاهدة والإدراك؟

الجواب، قلنا: قوله: ﴿أُنزل فيه القرآن﴾ قد قيل: إنّه أُنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا في شهر رمضان، ثمّ فرّق إنزاله بعد ذلك على نبيّه بحسب ما تدعو الحاجة إليه.

أقول: في هذا الوجه نظر.

وقيل: المراد به أنّه أُنزل في فرضه وإيجاب صومه على الخلق القرآن، فيكون

١. الصافّات (٣٧): ٩٥ ـ ٩٦.

٢. البقرة (٢): ١٨٥.

٣. «ج»: الشهود.

٤. في النسختين: اللذان.

﴿فيه﴾ بمعنى في فرضه، كما يقول القائل: «أنزل الله في الزكاة كذا» يريد في فرضها، و«أنزل الله في الخمر كذا» يريد في تحريمها.

وهذا الجواب ضعيف؛ لأنّه يجب على هذا الجواب أن يكون قد أُنزل في فرض الصيام جميع القرآن.

فإن قيل: المراد أنّه أُنزل في فرضه شيئاً من القرآن.

قيل: فهلّا[1] اقتصر على هذا، وحمل الكلام على أنّه تعالى أنزل شيئاً من القرآن في شهر رمضان.

والجواب الصحيح أنّ قوله تعالى: ﴿القُرْآن﴾ في هذا الموضع لا يفيد العموم والاستغراق وإنّما يفيد الجنس، فكأنّه قال: شهر رمضان الذي أُنزل فيه هذا الجنس من الكلام، فأيّ شيء نزل منه في الشهر فقد طابق الظاهر.

أقول: المعنى: شهر رمضان الذي ابتُدِئ فيه نزول القرآن، أي: أوّل ما نزل القرآن إنّما كان فيه.

قوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْه﴾ فالأكثر حمله على أنّ المراد بـ«مَن شهد»: مَن كان مقيماً وفي[2] بلده غير مسافر، وأبو علي حمله على من أدرك الشهر وشاهده وبلغ إليه وهو متكامل الشروط فليصمه.

والأوّل أقوى من حيث يحتاج في الثاني من الإضمار إلى أكثر ممّا يحتاج إليه في الأوّل.

---

١. «ع»: فألّا.

٢. «ج»: في.

[٦٥] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى[١]: ﴿وَإِذْ آتَيْنا مُوسَى الكِتابَ وَالفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٢]، فقال: كيف يكون ذلك[٣] الفرقان، والفرقان القرآن؟

الجواب، قلنا: قد ذكر في ذلك وجوه:

الأوّل: أن يكون الفرقان بمعنى الكتاب المتقدّم ذكره وهو التوراة، وكُتُبُ الله كلّها فرقان؛ تفرق بين الحقّ والباطل والحلال والحرام، واستشهد على ذلك بقول طرفة:

فَما لي أَرانِي وابنَ عَمّي مالكاً ... مَتىٰ أَدْنُ مِنهُ يَنأَ عَنّي ويَبعدِ[٤]

فنَسَقَ[٥] «يبعد» على[٦] «ينأ» وهو هو بعينه، ويقول عدي:

[وقدَّمَتِ الأديمَ لِراهِشيه] ... وَأَلْفى[٧] قَولَها كَذِباًوَمَيْنا[٨]

والمَيْن: الكذب.

وثانيها: أن يكون الكتابُ التوراةَ، والفرقانُ انفراقَ البحر الذي أُوتيه موسى عليه السلام.

وثالثها: أن يراد بالفرقان الفرقُ بين[٩] الحلال والحرام، والفرقُ بين موسى

١. «تعالى» ساقطة من «ع».
٢. البقرة (٢): ٥٣.
٣. «ذلك» ساقطة من «ج».
٤. أمالي المرتضى: ج ٢، ص ٢٢٣؛ تفسير الثعلبي: ج ١، ص ٩٩.
٥. «فنسق» ساقطة من «ج».
٦. «ج»: عنّي.
٧. في النسختين: وألقى، والمثبت من الأمالي: ج ٢، ص ٢٢٣.
٨. أمالي المرتضى: ج ٢، ص ٢٢٣؛ التبيان للشيخ الطوسي: ج ١، ص ٢٤٢؛ أحكام القرآن للجصّاص: ج ٢، ص ٢٢٩؛ تفسير الثعلبي: ج ١، ص ١٩٦.
٩. «الفرق بين» ساقطة من «ج».

وأصحابه وبين فرعون وأصحابه؛ لأنّ الله قد فرّق بينهم في أُمور كثيرة؛ منها أنّه نجّى هؤلاء وأغرق أُولئك.

ورابعها: أن يكون المراد بالفرقان القرآن، ويكون المعنى في ذلك: فآتينا موسى التوراة والتصديق والإيمان بالفرقان الذي هو القرآن؛ لأنّه كان مؤمناً بمحمّد وبما جاء به ومبشّراً ببعثته[1].

وخامسها: أن يكون المراد بالفرقان القرآنَ ويكون تقدير الكلام: وإذ آتينا موسى الكتاب الذي هو التوراة وآتينا محمّد الفرقان، فحذف ما حذف ممّا يقتضيه الكلام، كما حذف الشاعر في قوله:

تَـراهُ كأنَّ اللهَ يَـجدَعُ أَنْـفَهُ وَعَيْنَيهِ إنْ مَولاهُ كانَ لَهُ وَفرُ[2]

أراد: ويفقأ عينيه، وقال الآخر:

عَـلَفْتُها تِـبْناً وَمـاءً بـارِداً [حَتّى شَتَتْ هَمّالَةً عَيْناها][3]

أراد: وسقيتُها ماءً.

وقال الآخر:

يا لَيْتَ بَـعْلَكِ قَـدْ غَـدا مُـتَقَلِّداً سَـيْفاً وَرُمـحا

أراد: وحاملاً رمحاً، وهو كثير في كلامهم.

أقول: هذا الوجه إن صحّ كان في غاية التعسّف.

١. «ج»: ببعثه.

٢. «ج»: وفرا.

٣. قال في هامش أمالي المرتضى: والبيت في ابن عقيل: ١ / ٥٢٤، غير منسوب.

[٦٦] تأويل آية

إن سأل سائلٌ عن قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ﴾[١]، فقال: كيف يُخبر عنهم أنّهم لا يكذّبون نبيّه ومعلوم منهم إظهار التكذيب؟ وكيف نفى عنهم التكذيب، ثمّ يقول: إنّهم بآيات الله يجحدون؟ وهل الجحد بآياته إلّا تكذيب نبيّه؟

الجواب، قلنا: قد ذكر في هذه[٢] الآية وجوه:

أوّلها: أن يكون إنّما نفى تكذيبهم بقلوبهم تديّناً واعتقاداً، وإن كانوا يظهرون بأفواههم التكذيب.

وثانيها: أن يكون معنى ﴿فإنّهم لا يكذّبونك﴾: لا يفعلون ذلك بحجّة[٣] ولا يتمكّنون من إبطال ما جئت به ببرهان، وإنّما يقتصرون[٤] على الدعوى الباطلة.

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان يقرأ هذه الآية بالتخفيف: «فإنّهم لا يكذبونك»، ويقول: إنّ المراد بها: لا يأتون بحقّ هو أحقّ من حقّك[٥].

وقيل: معناه: لا يبطلون ما في يديك، وكلّ هذا يقوّي هذا الوجه.

---

١. الأنعام (٦): ٣٣.

٢. «هذه» ساقطة من «ج».

٣. «ذلك بحجّة» ساقطة من «ج».

٤. في النسختين: يقصرون.

٥. تفسير العياشي: ج ١، ص ٣٥٩، ح ٢٠؛ التبيان للشيخ الطوسي: ج ٤، ص ١١٩؛ التفسير الصافي للفيض الكاشاني: ج ٢، ص ١١٦؛ تفسير بن أبي حاتم: ج ٤، ص ١٢٨٢، ح ٧٢٣٨؛ ورواه السيوطي في الدرّ المنثور: ج ٣، ص ١٠، قال: وأخرج سعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وأبو الشيخ والضياء عن علي بن أبي طالب أنّه قرأ «فإنّهم لا يكذبونك» خفيفة، قال: لا يجيؤون بحقّ هو أحقّ من حقّك.

وثالثها: أن يكون المعنى: لا يصادفونك كاذباً، كما تقول: «قاتلتُه[١] فما[٢] أجبنتُه»؛ أي: ما وجدتُه جباناً، وليس لأحد أن يجعل هذا الوجه مختصّاً بالقراءة بالتخفيف؛ لأنّ في الوجهين معاً يمكن هذا الجواب؛ لأنّ «أفعلت» و«فعّلت» يجوزان في هذا الموضع، و«أفعلت» بالتخفيف هو الأصل، ثمّ شُدّد تأكيداً وإفادةً لمعنى التكرار، وهذا مثل «ألزمت» و«لزّمت» و«أوصيت» و«وصيّت».

ورابعها: ما حكاه الكسائي؛ وهو أنّ المراد أنّهم لا ينسبونك إلى الكذب فيما أتيت به؛ لأنّه كان عندهم إنساناً[٣] صادقاً، وإنّما كانوا يدفعون ما أتى به ويدّعون أنّه في نفسه كذب، كقوله: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الحَقُّ﴾[٤] ولم يقل: وكذّبك قومك، وكان الكسائي يقرأ لا يكذبونك ـ بالتخفيف ـ وكذا نافع أيضاً.

وخامسها: أن يكون المعنى أنّ تكذيبك راجع إليَّ وعائد عليَّ ولستَ المختصَّ به؛ لأنّه رسول الله، فمن كذّبه فهو في الحقيقة مكذّب لله ورادّ عليه، وذلك من الله على سبيل التسلية لنبيّه والتغليظ لتكذيبه.

وسادسها: المراد فإنّهم لا يكذّبونك في الأمر الذي يوافق فيه كتبهم وإن كذّبوك في غيره.

ويمكن في الآية وجه سابع وهو أن يريد أنّ جميعهم لا يكذّبونك وإن كذّبك بعضُهم، أخبره الله[٥] تسليةً له أنّ البعض وإن كذّبك، فإنّ فيهم مَن يصدّقك ويتّبعك.

---

١. «قاتلته» ساقطة من «ج».
٢. «ج»: ما.
٣. «ع»: إنساً.
٤. الأنعام: ٦٦.
٥. «الله» ساقطة من «ج».

[٦٧] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلّا أَنْ قالُوا وَاللهِ رَبِّنا ما كُنّا مُشْرِكِينَ * انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ﴾[١] وعن[٢] قوله: ﴿وَلَوْ تَرىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النّارِ فَقالُوا يا لَيْتَنا نُرَدُّ وَلا نُكَذِّبَ﴾[٣] الآية، فقال: كيف يقع من أهل الآخرة نفي الشرك عن أنفسهم، والقسم بالله عليه وهم كاذبون، ومع ذلك إنّهم عندكم في تلك الحال لا يقع منهم شيء من القبائح؛ لمعرفتهم بالله ضرورة، ولأنّهم ملجؤون هناك إلى ترك القبائح؟ وكيف قال: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكاذِبُون﴾، فشهد عليهم بالكذب، ثمّ علّقه بما لا يصحّ فيه معنى الكذب[٤]؛ وهو التمنّي؛ لأنّهم تمنّوا ولم يخبروا؟

الجواب، قلنا: أوّل ما نقوله: إنّه ليس في ظاهر الآية ما يقتضي أنّ قولهم: ﴿ما كُنّا مُشْرِكِين﴾ إنّما وقع في الآخرة دون الدنيا، وإذا لم يكن ذلك في الظاهر جاز أن يكون الإخبار تناول دار الدنيا، وسقطت المسألة، وليس لأحد أن يتعلّق في وقوع ذلك في حال الآخرة بقوله: قبل الآية: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكاؤُكُم﴾[٥] الآية؛ لأنّه لا يمتنع أن تكون[٦] الآية تناولت ما يجري في الآخرة، ثمّ يتلوها أنّه يتناول ما جرى في الدنيا؛ لأنّ مطابقة كلّ آية لما قبلها

---

١. الأنعام (٦): ٢٣ ـ ٢٤.

٢. «ع»: عن.

٣. الأنعام (٦): ٢٧.

٤. «الكذب» ساقطة من «ج».

٥. الأنعام (٦): ٢١.

٦. في النسختين: يكون.

في هذا غيرُ واجبٍ، فكأنّه قال: إنّا نحشرهم في الآخرة ونقول: أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون وما كان فتنتهم وسبب ضلالتهم في الدنيا إلّا قولهم: والله ربّنا ما كنّا مشركين.

وقد قيل في الآية ـ على تسليم أنّ هذا القول يقع منهم في الآخرة ـ: إنّ المراد: ما كنّا عند نفوسنا مشركين؛ بل كنّا نعتقد أنّا على الحقّ.

وقوله: ﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ لم يرد في هذا الخبر الذي وقع منهم في الآخرة بل إنّهم كذبوا على أنفسهم في دار الآخرة؛ بإخبارهم أنّهم مصيبون غير مشركين.

وأمّا قوله: ﴿يا ليتنا نردّ﴾ وقوله: ﴿إنّهم لكاذبون﴾، فمن الناس من حمل الكلام كلّه على وجه التمنّي، وصرف قولهم: ﴿وإنّهم لكاذبون﴾ إلى غير الأمر الذي تمنّوه، فيجوز على هذا أن يكون قوله تعالى: ﴿وإنّهم لكاذبون﴾ مصروفاً إلى حال الدنيا، فكأنّه قال: وهم كاذبون فيما يخبرون به عن أنفسهم في الدنيا من الإصابة واعتقاد الحقّ، أو يريد: أنّهم كاذبون إن خبّروا عن أنفسهم[١] بأنّهم متى ردّوا آمنوا، وإن كان ما حكي عنهم من التمنّي ليس بخبر، أو يكون المعنى: أنّهم كذبوا في آمالهم وتمنّيهم.

[٦٨] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله: ﴿وَإِذا المَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾[٢]، فقال: كيف يصحّ أن يُسأل من لا ذنب له ولا عقل له؟ وأيّ فائدة في سؤالها عن ذلك؟ وما

---

١. قوله: «في الدنيا من الإصابة» إلى هنا ساقط من «ج».

٢. التكوير (٨١): ٨ ـ ٩.

الموؤدة؟ ومن أيّ شيء اشتقاق هذه اللفظة؟

الجواب، قلنا: أمّا معنى ﴿سئلت﴾ ففيه وجهان:

أحدهما: أن يكون المراد أنّ[١] قائلها طولب بالحجّة في قتلها وسئل عن قتله لها: بأيّ ذنب كان على سبيل التوبيخ والتعنيف وإقامة الحجّة، فالقتلة هم المسؤولون على الحقيقة لا المقتولة، وإنّما المقتولة مسؤول عنها، ويجري هذا مجرى «سألتُ حقّي»؛ أي: طالبت به[٢].

والوجه الآخر: أن يكون السؤال توجّه إليها على الحقيقة على سبيل التوبيخ لقاتلها والتقريع له والتنبيه على أنّه لا حجّة له في مثلها، ويجري هذا مجرى قوله لعيسى عليه السلام: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلٰهَيْنِ﴾[٣] على طريق التوبيخ لقومه وإقامة الحجّة عليهم.

فإن قيل: كيف يُخاطَب[٤] ويُسئل مَن لا عقل له ولا فهم؟

قلنا: الأطفال وإن كان من جهة العقل لا يجب في وصولهم إلى الأغراض المستحقّة أن يكونوا مثل كاملي العقول، فإنّ الخبر متظاهر، و[٥]الأُمّة متّفقة على أنّهم في الآخرة وعند دخولهم الجنّة يكونون على أكمل الهيئات وأفضل الأحوال، وأنّ عقولهم تكون كاملة.

وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عبّاس ومجاهد ويحيى بن يعمر ومسلم

١. «ج»: أنّه.
٢. «به» ساقطة من «ج».
٣. المائدة (٥): ١١٦.
٤. «ج»: خاطب.
٥. «ج»: «أو» بدل «و».

بن صبيح أنّهم قرؤوا: «سَأَلتْ» بفتح السين وسكون التاء، وبضمّ التاء من «قُتلتُ»: «بأيّ ذنبٍ قُتِلتُ».

وقرأ عاصم «قُتِلْتُ» بضمّ التاء، وقرأ أبو جعفر «قُتِّلَتْ» بالتشديد وإسكان التاء.

وقرئ «المَوَدَّة» بفتح الميم والواو؛ يعني الرحم والقرابة وأنّه يُسأل قاطعها.

و﴿الموؤدة﴾ وإن كان لفظه لفظ الواحد، فالمراد بها الجنس وهي المقتولة صغيرة، وكانت العرب تَئِدُ[1] البنات بأن يدفنوهنّ أحياءً؛ لأنّهم كانوا يقولون: الملائكة بنات الله، فنحن نلحق البنات بالله فهو أحقّ بالبنات، وكانوا أيضاً يقتلونهم خشية الإملاق وخشية العار، وإنّما قيل لها: «موؤدة» لأنّها ثقلت بالتراب الذي طُرح عليها حتّى ماتت.

١. «ج»: تئبد.

[٦٩] تأويل آية

إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْناهُ النَجْدَيْنِ * فَلَا اقْتَحَمَ العَقَبَةَ * وَما أَدْراكَ مَا العَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيماً ذا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكيناً ذا مَتْرَبَةٍ﴾[١].

الجواب: أمّا ابتداء[٢] الآية فتذكير بنعم الله تعالى وما أزاح به عللهم في تكاليفهم، وما يُفضل[٣] عليهم من الآلات التي يتوصّلون بها إلى منافعهم ويستدفعون بها المضارّ عنهم.

وأمّا النجد لغةً: فهو الموضع المرتفع، واختلف في المراد بالنجدين[٤]، فقيل: هما طريقا[٥] الخير والشرّ. وهذا الوجه يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن مسعود والحسن[٦].

وقيل: هما ثديا الأُمّ[٧].

أقول: هذا الوجه بعيد؛ لأنّ النجد الطريق، وأيضاً كلّ الحيوانات هُديت إلى الامتصاص من الثدي.

وقيل: المراد بالنجدين أنّا بصّرناه وعرّفناه بما له وعليه، وهديناه[٨] إلى طريق

---

١. سورة البلد (٩٠): ١٠ ـ ١٦.

٢. في النسختين: الابتداء.

٣. «ج»: تفضل.

٤. «ج»: به النجدين.

٥. في النسختين: طريق.

٦. مجمع البيان: ج ١٠، ص ٣٦٣.

٧. مجمع البيان: ج ١٠، ص ٣٦٣ وهو المروي عن سعيد بن المسيّب والضحّاك.

٨. قوله: «إلى الامتصاص» إلى هنا ساقط من «ج».

استحقاق الثواب وطريق استحقاق[١] العقاب.

أقول: ويحتمل أنّه يراد بهما طريق تحصيل الدنيا وطريق تحصيل الأُخرى، أو طريق الجنّة والنار.

فأمّا قوله: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾، ففيه وجهان:

أحدهما: أن تكون «لا» بمعنى[٢] الجحد وبمنزلة «لم»؛ أي: فلم يقتحم العقبة، وأكثر ما يستعمل هذا الوجه بتكرير لفظة[٣] «لا»، كما قال تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ﴾[٤]، أي: لم يصدّق ولم يصلّ، إلّا أنّ في الآية ما ينوب مناب التكرار ويغني عنه؛ وهو قوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فكأنّه قال: فلا اقتحم العقبة ولا آمن، فمعنى التكرار حاصل.

والوجه الآخر: أن تكون «لا»[٥] جارية مجرى الدعاء، كقولك: «لا نجا ولا سلم» ونحو ذلك.

وقال قوم: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾، أي: فهلّا اقتحم العقبة، قالوا: ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ ولو كان أراد النفي لم يتّصل الكلام.

وهذا الوجه ضعيف جدّاً؛ لأنّ قوله: ﴿فَلَا﴾ خالٍ من لفظ الاستفهام، وقبيحٌ حذف حرف الاستفهام في مثل هذا الموضع، وقد عيب على عمر بن أبي ربيعة

---

١. «استحقاق» ساقطة من «ج».

٢. «ج»: «المعنى» بدل «لا بمعنى».

٣. «ج»: لفظ.

٤. القيامة (٧٥): ٣١.

٥. «ج»: الا.

قوله:

ثُمَّ قالوا: تُحِبُّها؟ قلتُ: بَهْراً عَدَدَ القَطر والحَصى والترابِ

أقول: تقديره: أتحبّها؟ وسياق الكلام يدلّ على ذلك، فلا عيب.

فأمّا الترجيح بأنّ الكلام لو أُريد به النفي لم يتّصل، فقد بيّنا أنّه متّصل مع أنّ المراد به النفي.

فأمّا المراد بالعقبة فاختلف فيه، فقال قوم: هي عقبة ملساء في جهنّم[١]، واقتحامها فكّ رقبة.

وروي عن ابن عبّاس أنّها عقبة كؤود[٢] في جهنّم، وروي أيضاً أنّه قال: العقبة هي النار نفسها[٣].

وقيل: العقبة ما ورد مفسّراً لها من فكّ الرقبة والإطعام في يوم المسغبة، وإنّما سمّاه عقبة لصعوبته ومشقّته عليها.

وقد اختلف في قراءة ﴿فَكُّ رَقَبَة﴾، فقرأ أمير المؤمنين ومجاهد وأهل مكّة والحسن وأبو عمرو والكسائي: «فَكَّ رَقَبَةً» بفتح الكاف ونصب الرقبة، وقرؤوا «أو أطعم» على الفعل، وقرأ أهل المدينة والشام وعاصم وحمزة «فَكُّ» بالضمّ وخفض «رقبةٍ»، وقرأوا «أو أطعَمَ» على الفعل[٤] «أو إطعامٌ» على المصدر المرفوع.

ورجّح الفرّاء القراءة بلفظ الفعل.

والسغب: الجوع، وإنّما أراد أنّه يطعم في يوم مجاعة؛ لأنّ الإطعام فيه أفضل

١. مجمع البيان: ج ١٠، ص ٣٦٥ وهو مروي عن ابن عبّاس.

٢. «ع»: لؤود. «ج»: تورد.

٣. مجمع البيان: ج ١٠، ص ٣٦٥.

٤. «ع»: زيادة «إلى».

وأكرم.

وأمّا «مقربة» فمعناه يتيماً ذا قربى؛ من قرابة النسب والرحم.

والمسكين: الفقير الشديد الفقر[١].

و«المتربة»: مفعلة من التراب؛ أي: هو لاصق بالأرض من ضرّه وحاجته، ويجري هذا الاشتقاق مجرى قولهم في الفقير: مُدْقِع، مأخوذ من الدقعاء، وهي الأرض التي لا شيء فيها.

وقيل: «ذا متربة»: ذا عيال. والمرحمة: مفعلة من الرحمة، وقيل: إنّه من الرحم.

ويمكن في «مقربة» أن يكون غير مأخوذ من القرابة، بل هو من القرب الذي هو الخاصرة، فالمعنى: يُطعم من انطوت خاصرته ولصقت من شدّة الجوع، وهذا أعمّ وأشبه بقوله ﴿ذا متربة﴾.

وهذا آخر تأويل الآيات المذكورة في[٢] الدرر والغرر ملخّصاً ومزيداً عليه ما خطر للعبد في حال كتابة الكتاب، والله الملهم للصواب.

علّقه الذي انتزعه وجرّده[٣] ولخّصه واختاره عبد الرحمان بن محمّد بن إبراهيم بن العتائقي في مجالس آخرها[٤] ثالث عشر رجب المبارك من سنة ستّة وستّين وسبعمئة، والحمد لله ربّ العالمين[٥] وحده وصلواته[٦] على مَن لا نبيّ بعده، محمّد

---

١. «الشديد الفقر» ساقطة من «ج».

٢. «ج»: «من» بدل «في».

٣. «وجرّده» ساقطة من «ج».

٤. «ع»: زيادة «وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين».

٥. «ربّ العالمين» ساقطة من «ع».

٦. «ج»: وصلّى الله.

المصطفى[1] وآله الطيّبين الطاهرين[2]، وسلّم تسليماً، آمين يا ربّ العالمين.

هذه مسوّدة غرر الغرر والحمد لله وحده[3].

١. «محمّد المصطفى» ساقطة من «ج».

٢. نهاية نسخة «ج».

٣. جاء في آخر صفحة من نسخة «ع» بخطّ المؤلّف: «تأويل المنتزعة من كتاب الدرر والغرر للسيّد المرتضى علم الهدى قدّس الله روحه، انتزاع عبد الرحمان بن محمّد بن العتائقي أعانه الله على طاعته بمحمّد وعترته، مع ما أضفنا إليها من عندنا، والحمد لله وحده، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله».

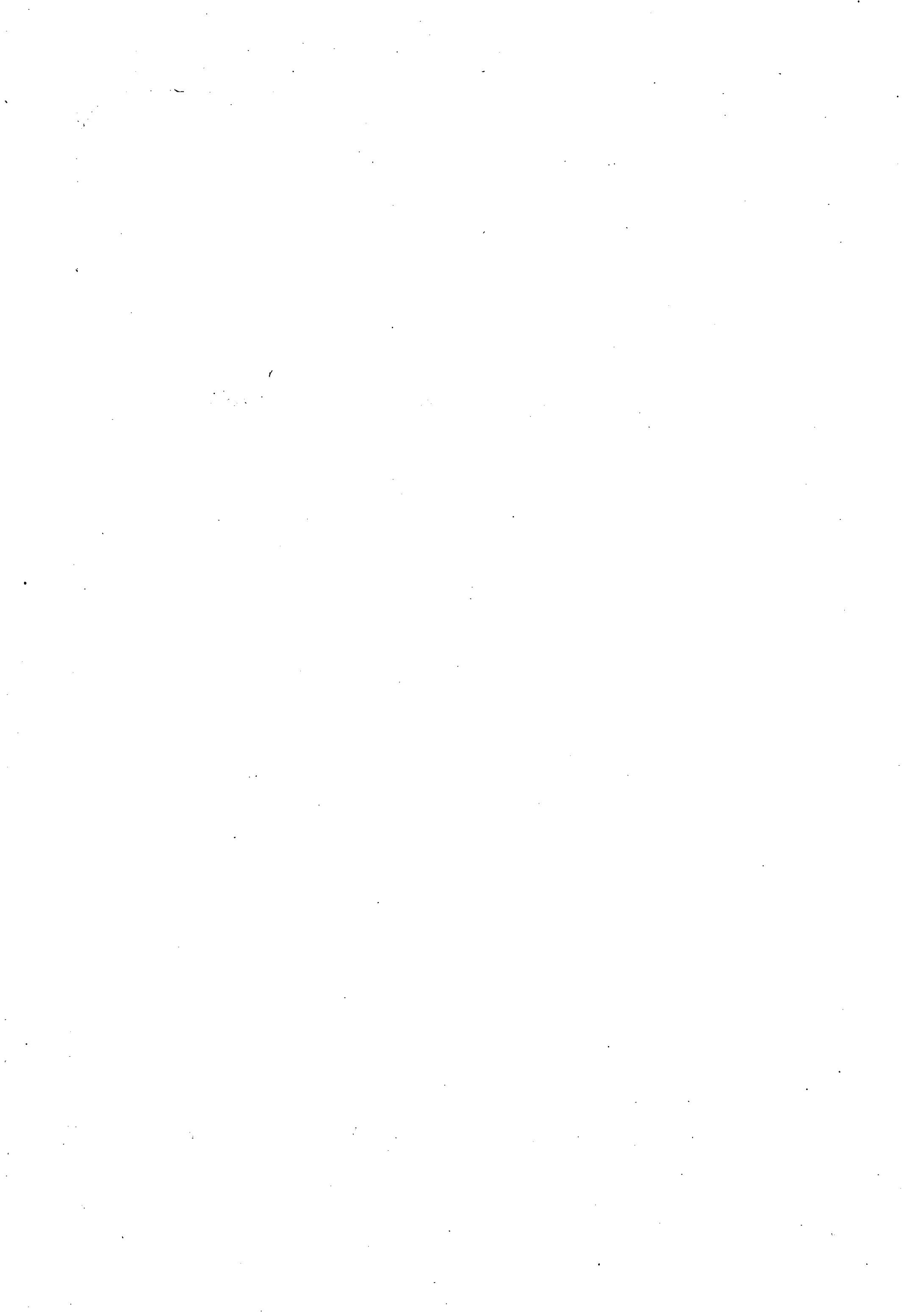
حاشية تفسير البيضاوي

تأليف

أبي طالب بن ميرزا بيك الموسوي الفندرسكي
كان حيّاً عام ١١٢٤

تحقيق

الشيخ علي الكرباسي والشيخ محمّد كاظم المحمودي



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد لله الذي هدانا إلى صراطه المستقيم بأنوار ما أوحى إلى خاتم النبيين، وأرشدنا إلى شرائع الإسلام ببركة ما أنزله على قلبه من قرآنه الكريم، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين، سيّما بقية الله في الأرضين، واللعن الدائم على أعدائهم إلى يوم الدين.

وبعد، فلا ريب أنّ القرآن المجيد من أعظم النعم الإلهية للجوامع البشرية، أنزله الله تبارك وتعالى لهداية الإنسان إلى الصراط المستقيم الذي يصل سالكه إلى السعادة الأبدية، قال الله تبارك وتعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ﴾[1]، وقال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[2]، وهو هذا المجموع بين الدفّتين المتداول بين المسلمين بعين ألفاظه المنزلة إلى سيّد المرسلين ﷺ، وهو أحد الثقلين اللذين تركهما رسول الله في أُمّته، فيه تبيان كلّ شيء، ودستور سعادة الدنيا والآخرة لجميع الأجيال إلى يوم الدين.

ولقد أمر النبي والأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين بالتحفّظ عليه والتدبّر في آياته وتعلّمها وتعليمها والتفقّه فيها، فهماً لمعانيها، وكشفاً للمراد منها، مقدّمة للتمسّك بها والعمل بأوامرها ونواهيها، فقد قال أمير المؤمنين على ما في نهج

---

١. البقرة (٢): ١٨٥.

٢. الإسراء (١٧): ٩.

البلاغة: تعلّموا القرآن فإنّه أحسن الحديث، وتفقّهوا فيه فإنّه ربيع القلوب واستشفوا بنوره فإنّه شفاء الصدور[١].

ولقد اهتمّ المسلمون عامة بمختلف مذاهبهم بتفسيره والتأمل فيه وأقدموا على تفسير الآيات الكريمة وبيان ما يرتبط بمعانيها بمختلف جوانبها من قديم الأزمان، وبذلوا غاية جهدهم في هذا المجال على قدر وسعهم وإدراك عقولهم الناقصة، وإن كانوا غير مأمونين عن الخطأ والنسيان بل والتفسير بالرأي، وكفاك شاهداً على شدّة اهتمامهم في ذلك ملاحظة ما ألّفوا من المؤلّفات الكثيرة والتفاسير البالغة إلى حدّ خارج عن الإحصاء عادة، مع عدم اكتفائهم في ذلك على منهج واحد، بل قد نهجوا لتطوير هذا العلم كتطوير سائر العلوم مناهج متعدّدة في التصنيف، من نهج الاختصار والتطويل، ومنهج الشرح والتعليق، فإنّ لكلٍّ منها تأثيراً خاصّاً في تكثير الفائدة وتنمية الأفكار وارتقاء العقول، غير حاصل من الأُسلوب الآخر، وليس من المستبعد أن يقال: منهج التحشية من أرقى المناهج، ومن أجل ذلك صار ديدن الأكابر من الخلف على التحشية لمصنّفات الأعاظم من السلف في أنواع العلوم، وتبعهم في ذلك المصنّف في هذا التأليف القيّم المشحون بالمطالب العلمية العميقة، والنكات الأدبية الدقيقة غير المحتاج إلى التمجيد، كما أنّ المؤلّف أيضاً من الأعلام المعروفين في كتب التراجم بالفضل والعلم والأدب، وله تأليفات كثيرة في مختلف العلوم وأنواع الفنون وإليك نبذ ممّا ذكر حول ترجمته وتأليفاته:

قال عنه معاصره المولى عبد الله الأفندي الإصفهاني في رياض العلماء ٥ / ٥٠٠ في ترجمة السيد الأمير أبي القاسم الفندرسكي الموسوي الحسيني جدّ

١. نهج البلاغة، صبحي صالح: ١١٤، الخطبة ١١٠.

المصنف: ولهذا السيد سبط في عصرنا يسمّى الآميرزا أبو طالب بن الآميرزا بيك الفندرسكي، وهو أيضاً من جملة أرباب الفضل، وقد قرأ على الأُستاذ المحقق [العلامة آقا حسين الخوانساري] وغيره [مثل العلامة محمد باقر المجلسي والمحقق محمد باقر السبزواري صاحب الكفاية].

ولهذا السبط مؤلّفات عديدة في أكثر الفنون منها: كتاب المنتهى في النحو، وحاشية على تفسير البيضاوي، وشرح خلاصة الحساب للشيخ البهائي بالفارسية كبير سمّاه توضيح المطالب، وله حاشية أُصول الكافي للكليني، وحاشية على شرح اللمعة، وحاشية على حاشية الخفري على الإلهيات، وحاشية على معالم الأُصول للشيخ حسن، وشرح على شافية ابن الحاجب، ورسالة في فن البيان والبديع بالفارسية سمّاها بيان البديع، مشتملة على جميع الصنائع البيانية والبديعية، ورسالة مجمع البحرين بالفارسية في علم العروض والقافية لأشعار العرب والفرس، طويل الذيل حسن الفوائد، وله ترجمة شرح اللمعة بالفارسية، ورسالة عملها في جميع المكاتيب والإنشاءات التي هي من بدائع أفكاره بالعربية وبالفارسية سمّاها نگارخانه چين، وله ديوان موسوم بغزوات حيدري قد نظم فيه غزوات علي عليه بالفارسية، وله منظوم آخر بالفارسية أيضاً سمّاها سامي نامه، إلى غير ذلك من المؤلفات... والفندرسكي بكسر الفاء وسكون النون وكسر الدال المهملة ثمّ الراء المهملة المكسورة، والكاف، والياء للنسبة، نسبة إلى فندرسك قصبة ناحية من أعمال إستراباد وبينهما اثنا عشر فرسخاً.

وفي أعيان الشيعة ٢ / ٣٦٥ قال السيد الأمين ﵀: السيد الأمير أبو طالب... الحسيني الموسوي الإسترابادي الإصبهاني الفندرسكي... عالم فاضل، محقق مدقق، فقيه محدّث، حكيم إلاهي، متكلّم بارع، متبحّر في أكثر العلوم، معاصر

للمجلسي الثاني ولصاحب رياض العلماء، من كبار علماء ذلك العصر.

هذا، وهو شاعر منشئ بالفارسية كما ترشد إليه تأليفاته، وفي موسوعة مؤلفات الإمامية أنّه كان حيّاً سنة ١١٢٤.

وفي الكواكب المنتشرة للطهراني ٣٩١: العالم المحقق المدقق المتبحّر في أكثر العلوم.

وإليك مؤلّفاته حسب الترتيب:

١. بيان البديع، رسالة فارسية في الأدب، توجد مخطوطته بمجلس الشورى الإسلامي ومكتبة ملك بطهران.

٢. تحفة العالم فارسي، تاريخ حياة السلطان حسين الصفوي وقد طبع أخيراً سنة ١٣٨٨ بواسطة مركز أسناد المجلس الشورى الإسلامي، بالفارسية، وتوجد مخطوطته بطهران.

٣. ترجمة الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، فارسي.

٤. توضيح المطالب فارسي، في الرياضيات، وهو شرح خلاصة الحساب للشيخ البهائي. وتوجد مخطوطته بمكتبة مجلس الشورى وفيها نسختان على إحداهما هوامش هي للمؤلف ظاهراً، ومكتبة مدرسة نمازي بخوي، ورابعة في مكتبة المرعشي، وخامسة بجامعة طهران، وسادسة بمكتبة مفتاح الخاصة بطهران.

٥. حاشية على أُصول الكافي، عربي.

٦. حاشية على تفسير البيضاوي. وهو هذا الكتاب.

٧. حاشية على حاشية الخفري على شرح الجديد للتجريد، عربي، في العقائد.

٨. حاشية على الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، عربي. توجد مخطوطته بجامعة طهران.

٩. حاشية على معالم الأُصول، عربي.

١٠. ديوان فارسي، شعر. توجد نسخته في مكتبة بيات الخاصة في أراك، وأُخرى بمكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران.

١١. ساقي نامه، فارسي، شعر، توجد مخطوطته بمكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران.

١٢. السفينة عربي، في إجازات الحديث وتذكارات معاصريه، توجد مخطوطته في المكتبة الرضوية بمشهد.

١٣. شرح على شافية ابن الحاجب عربي، في الصرف.

١٤. غزوات حيدري فارسي، منظومات في غزوات أمير المؤمنين عليه السلام. توجد مخطوطته في المكتبة الآصفية بحيدراباد الهند باسم (حربه حيدري)، وأُخرى بمجلس الشورى الإسلامي بطهران وباسم (حمله حيدري) أيضاً، وثالثة بجامعة طهران باسم (جذبه حيدري)، ورابعة في مكتبة مفتاح بطهران.

١٥. مجمع البحرين، أدب، بحث عن علمي العروض والقوافي في الشعر العربي والفارسي.

١٦. المنتهى في النجوم.

١٧. نسب نامچه سادات فندرسكى، فارسي في أنساب السادة الفندرسكية، والمترجم له آخرهم. توجد مخطوطته بجامعة طهران.

١٨. نگارخانه چين عربي فارسي، أدب. توجد مخطوطته في مكتبة بيات بأراك، وفي آستان قدس بمشهد الرضا، وبجامعة طهران بعنوان: منشآت.

وأمّا هذا التأليف فهو على ما صرّح المؤلّف في مقدّمته شرح وتعليق على تفسير *أنوار التنزيل* من مؤلّفات المولى القاضي ناصر الدين البيضاوي. قال المؤلف في

المقدّمة بعد التعرّض لهذا التفسير: فطرحت الذهن على مطارح مشكلاته، وسرحت النظر في مسامع معضلاته، مستمدّاً من [الـ]*تفسير الكبير*، و*الكشّاف* في استكشاف الأسرار، مستعيناً ممّا جمعته من باقي التفاسير كـ*جوامـع الجـامع* و*مـجمع البـيان* وغيرهما في كشف الأستار.

وقد تعرّض المؤلّف فيه لكثير من حواشي السيّد الشريف الجرجاني والفـاضل التفتازاني في حاشيتيهما على *الكشّاف* تنقيداً أو استشهاداً لكلامه.

هذا، وكانت لديه عدّة نسخ من تفسير البيضاوي مشيراً إلى اختلافاتها أحياناً، ومجموع ما ينقله من تفسير البيضاوي أدق وأكمل ممّا شاهدناه من بعض طبعاته.

وقد استفاد في تأليف هذا الكتاب من إرشادات ودعم استاذه المولى آقا حسين الخوانساري كما بيّنه في المقدّمة.

النسخ المعتمدة ومنهج التحقيق

اعتمدنا على نسختين كلتيهما ناقصة، إحداهما النسخة المـوجودة فـي مكـتبة السيد الگلپايگاني في قم برقم $\frac{١}{٧٦}$ وقد رمزنا لهذه النسخة برمز (ألف) وهي مشتملة على تفسير سورة الحمد إلى قوله ﴿ذلك الكتاب﴾ من أول سورة البقرة وبخط جيّد واضح وتقع في ١٧٠ ورقة، وثانيتهما النسخة الموجودة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي وهي حديثة المشتراة ولم ترقم بعدُ، وتقع في ١٢٢ ورقة وبخط جيد وهي مشتملة على تفسير سورة الحمد فقط ورمزنا لها برمز (ب).

وقد جعلنا الأُولى أصلاً، وقمنا بتخريج الأقوال والآثـار بـحسب مـا يـقتضيه الكتاب من المصادر المعتمدة عند المصنّف لا غيرها، وربما أضفنا بعض الكلمات من المصادر لاقتضاء السياق، وقد ذكرنا في المتن ما لم يذكره المصنّف من كلمات

أو عبارات التفسير المزبور ووضعناها بين معقوفين، وأحياناً ذكرناها بالهامش فيما إذا لم يحتمله السياق.

وقد جاء في نسخة ألف في أعلى صفحاتها ذكر نص البيضاوي بتمامه وكتب تحتها في بعض الموارد: (نص بيضاوي) ونحوه، والظاهر أنّه من عمل المصنّف، وعلى أي فما ذكرناه من نص البيضاوي وجعلناه بين معقوفين هو من المصدر أو من أعالي صفحات مخطوطة ألف.

وجعلنا نصّ البيضاوي الذي يذكره المصنف بخط أسود وبين قوسين تمييزاً له عن الشرح.

وقد تمّ تحقيق الكتاب ابتداءً بواسطة بعض الأساتذة الفضلاء، ثم أُحيل إليّ تحقيقه لاستكمال ما تبقّى من أمر التحقيق فلاحظته من أوّله إلى آخره، وراجعت أحياناً المخطوطتين للتأكّد من ضبط النص، وأنهيت تحقيقه في مدة شهر تقريباً، وكان ذلك متزامناً مع الصحوة الإسلامية التي تشهدها اليوم بلادنا الإسلامية في تونس ومصر وليبيا واليمن والبحرين وغيرها نسأل من الله أن يعمّهم بفضله وكرمه، ويمدّهم بالنصر، ويجعل كلمة المتسلّطين عليهم هي السفلى، وإرادة أمتنا الإسلامية هي العليا، إنّه ولي الإحسان والتوفيق، والحمد لله أولاً وآخراً.

محمد الكاظم ١٧ / ربيع الثاني / ١٤٣٢ هـ. ق

المطابق لـ ٢ / ١ / ١٣٩٠ هـ. ش

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدّمة المحشّي]

الحمد لله الذي نزّل على عبده الفرقان تبياناً لكلّ شيء وذكرى للعالمين ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتّقين﴾[1].

رفع الشبهات عن متشابهاته بالآيات الظاهرة، ونصّ على خفيات أسراره بالمحكمات الباهرة.

جعله يهدي للتي هي أقوم، وعلّم الإنسان من تأويلاته ما لم يعلم.

انقطع كلام الكُمّلة دون توهّم إدراك كلمته، وضلّ أوهام الحكماء لدى عرفان حكمته.

تناهت دون معرفة ذاته وصفاته الأنظار، وتاهت في بيداء إحصاء كلماته الأفكار.

فيا من نأى عن خلقه في علوّ ذاته، ودنى إليهم ودعاهم إلى دينه في كلماته، صلّ على من أرسلته للناس بشيراً ونذيراً، وآتيته من لدنك خيراً كثيراً، محمّد خير من استأثرته من أنامك، واصطفيته برسالاتك وكلامك، كما نطق بما أوحيت إليه، وبلّغ ما أنزلته عليه.

---

١. البقرة (٢): ٢.

وعترته المعصومين خير عترة المرسلين، الذين هم الراسخون في علم التنزيل، والعارفون بأسرار التأويل.

وانشر علينا ممّا نشرت عليهم من رحمتك، وأخرجنا من الظلمات إلى النور بهدايتك، وهب لنا من توفيقك مدداً، وهيّء لنا من أمرنا رشداً.

أمّا بعد، فيقول العبد الضعيف المحتاج إلى الله القوي الغني، أبو طالب بن ميرزا بيگ الموسوي الفندرسكي: لمّا رأيت أنّ أشرف العلوم وأسناها، وأزهرها وأبهاها، وأعلاها درجة وشأناً، وأقصاها رتبة ومكاناً، وأقربها إلى الفوز بالرشاد والسداد، وأدخلها في تحصيل زاد المعاد، وأقواها لمباني الدين تشييداً، وأتمّها لقواعد اليقين تمهيداً، وأدلّها على الرشد والهدى، وأمنعها عن الغواية والعمى، وأظهرها آية وبرهاناً، وأبهرها حجّة وسلطاناً، وأوضحها بياناً، وأفصحها تبياناً، وأفضلها نظماً وتأليفاً، وأكملها ترتيباً وترصيفاً، وأسناها فضلاً ومنقبة، وأعلاها قدراً ومرتبة، وأثبتها أصلاً، وأبسطها فرعاً، وأطولها باعاً، وأوسعها ذرعاً، علم التفسير الذي أصله ثابت وفرعه في السماء، المالئ للعالم بتلألؤ أنواره كالشمس من البهاء، أصبحت قلوب المهتدين بنوره كمشكاة فيها مصباح، وتبدّلت ليالي ظلم الغواية بضياء هداه بالصباح، لا يخبأ نارها، ولا يخبى منارها، ولا تطفأ أنوارها، ولا تُبلى آثارها، رأس للعلوم الدينية، ورئيس للمعارف اليقينية، غدير تسيل فيه البحار، ينبوع تتفجّر منه الأنهار، لظلمات الجهل سراج وهّاج، ولمراتع العلم ماء ثجّاج، روضة تدوم أزهارها، دوحة لا تبيد أثمارها، تقتبس البلغاء طور البلاغة من طور فقراته، وتستضيء الفصحاء نور الفصاحة من سناء نور عباراته.

فدعاني الشوق وحثّني، وحداني الميل وبعثني، على الغوص في لجج مصنّفات

صنّفتها فيه أُولو الأبصار، والسلوك في مضايق التفكّر في دقائق خطوط[1] نسجتها يد الأفكار، فتصفّح[ت] صفحات كُتُب كتبت أُولو الأنظار فيه النظر، وأورقت في ملاحظة أوراقها أغصان الفكر، حتّى انتهيت إلى التفسير الموسوم *بأنوار التنزيل وأسرار التأويل* من مؤلّفات المولى العلّامة، والحبر الفهّامة، فريد عصره، ونسيج وحده، المولى القاضي ناصر الدين عبد الله البيضاوي، حشر في زمرة أحبّائه، وجوزي على كدّه وعنائه، فألقى الغور هناك مرساة التعمّق في أعماق عمائقه، ونصب النظر مرقاة التدبّر للعروج إلى معارج دقائقه، فطرحتُ الذهن على مطارح مشكلاته، وسرّحت النظر في مسارح معضلاته، مستمدّاً من [الـ]تفسير الكبير والكشّاف في استكشاف الأسرار، ومستعيناً ممّا جمعته من باقي التفاسير كجوامع الجامع ومجمع البيان وغيرهما في كشف الأستار، راجعاً في كلّ مسألة إلى مقامها، غير قانع بما يفهم بادئ الرأي عن مرامها، بل كان لكرّ الفكر فيها كرّات، ولمرّ النظر عليها مرّات، مفتّشاً عن بعضه وكلّه، غير تارك لدُقّه وجُلّه، فلمّا غشيني[2] تلاطم دأماء الفكرة وأمواجها، وأحاط بي تزاحم جنود التفكّر وأفواجها، وطلع من مطالع الذهن القاصر ما طلع من نجوم فِكَر رائعة، وأشرف الخاطر الفاتر على ما أشرف من لطائف نُكَت بارعة، فصمّم عزمي على نظمها في سلك التأليف، وترتيبها في نظم الترصيف، وإردافها بما يشتمل على تحليل عُقَد مقاصده، وتسهيل طرق موارده، وإبراز معاني اللغات، والإفصاح عن الكنايات والاستعارات، والإشعار باختلاف الأهواء في مظانّ التأويل، والإيماء إلى انشعاب الآراء وتشتّت الأقاويل، والتنبيه على معتقدات الإمامية وما ذهب إليه أهل الزور، فارقاً بين الظلّ والحرور، مميّزاً

---

١. «ب»: حظوظ.

٢. «ب»: أغشيتنى. ولعله كان في الأصل: غشيتني.

بين الظلمات والنور، سالكاً في كلّ مسألة منهج السداد، مرجّحاً للتوجيه مهما أمكن على الإيراد.

ثمّ لمّا تأمّلت في هذا الأمر وخطر شأنه، وعسر تناوله وعلوّ مكانه، علمت أنّه طريق مخوف تحور عنه الآساد، وخطب ذو حتوف تخور منه الأطواد، لا يتمشّى المشي فيه لكلّ ذي مشيّة من العالَمين، ولا يتأتّى السلوك فيه إلّا لقليل من العالِمين، علم راسخ لا يهتدي الصعود إليه غير الراسخين في العلم من البرايا، جبل شامخ يثني شمراخه عزم الطالعين، إلّا من كان طلّاع الثنايا، فغشيني من الحيرة ما لم أملك معها الخيرة، لا أقدام تُطاوعني في الإقدام، ولا قلب يسامحني بالانقلاب بلا نيل المرام، فلمّا ظللت متأمّلاً فيما كنت مؤمّلاً، أنشدت ما قد قيل متمثّلاً:

فيا دار سعدى ليس للجسم مسلكٌ إليك ولا للقلب عنك رحيل[1]

فعند ذلك قادني قائد الإلهام إلى الاستشارة نحو من تستشيره العقول في صفاتها، وتستمدّ منه النفوس في ملكاتها، عَلم تأتمّ به الهداة، منار تسترشد به الغواة، مصباح تستضيء منه الأذهان، سحاب تمتلأ منه الغدران، لا ينقبض من بسط السؤال، ولا يطيش من إلحاح السؤّال، سراج وهّاج يضيء ولا يحرق، بحر موّاج يفيض ولا يغرق، لا تنقطع أمطار إفاضاته السائلة عن رياض الأذهان، قد وجد بوجوده الدهر بإصبهان ما ضلّ عنه في الماء من أرض يونان، هيهات بئس ما اجترأت، وعفى الله عمّا أخطأت، شتّان ما بين ذي فنّ وذي فنون، وأين حكم شرائع رسول عربي عن حكمة أفلاطون، كيف وقد شفى الشفاء بمصحّحات توجيهاته من علل الخطأ والزلل، وأملى بحواشيه قانوناً في نسخ معالجته عن سقم الخبط والخطل، تولّهت

١. لم أجده في مصدر آخر.

الإلّهيون في مشاهدة قوّة أفكاره فيما كتب في الإلّهيات، وطبع على قلوب الطبيعيين بيد القدرة في الطبيعيات، مواقف الحكماء مسارع أنظاره، والإشارات تلويحات مع دقايق رموز أفكاره، دوحة الأُصول لا تثمر إلّا بفروع أرقامه، وألسن قوانين المنطق لا تنطق بالصواب إلّا بما تتلقّى من ألسن أقلامه، أعاد من مدارك قواعد الشرائع بالدروس المشروحة ما كان مندرساً ورثيثاً، وأودع من عجائب قدرته في حلّ الأحاديث ودراية الرجال أحاديث عند كلّ رجل يفقه حديثاً، مفتاح كنوز العلوم وكشف أستارها، مصباح إيضاح الفنون وكشّاف أسرارها، أعلم العلماء وأوّلهم، وأسبق الفضلاء وأفضلهم، وأقصاهم مدىً وقدراً، وأدناهم جنىً وثمراً، وأرفعهم شأناً، وأمنعهم مكاناً، الحبر الكامل المتحلّي بالفضائل، والبحر الزاخر المتخلّي عن الرذائل، جامع الحسنيين[١] آقا حسين[٢]، خلّد الله تعالى ظلاله، وأدام جلاله.

فلمّا حضرت حضرته، وشهدت خدمته، وعرضت عليه ما عرض لي من العزم والرجوع، ثمّ تردّدي في أمر الشروع، مستضيئاً من أنوار أفكاره الصائبة، مقتبساً من تجلّيات آرائه الثاقبة، فنظر إليّ نظر الحفي، وتبسّم عن الورد الجني، وأشار إلى تهيّؤ الشروع في المراد، والتشمير عن ساق الجدّ والاجتهاد، ورقّاني من مراقي ألطافه الدرجة الأقصى، وصعد بي في مصاعد أعطافه المرتبة الأعلى، إذ خصّصني بسعادة لم يسمح بها لأحد من علماء الأنام، وتفضّل عليّ بما لم يرَ مثله تلامذته النحارير ولا طيف منام، وهو أن يشرّف رقيمتي حسب ما أرقمها جزءً جزءً بالنظر إليها سطراً سطراً، وتصفّح الأوراق وصفحاتها، والتأمّل في المعاني وعباراتها، والمرور فيما نقلته عن الكتب وتفسير اللغات، والالتفات إلى ما سنح للذهن القاصر

١. جملة «جامع الحسنيين» ليست بموجودة في نسخة «ب».

٢. وهو الخوانساري. انظر المقدّمة.

من النكت والاحتمالات، ليسدّد ما اعوجّ منها عن الرشد والسداد، ويجرّدها عن زوائد لا تجلب بها فائدة ولا يدفع بها الفساد، فصار شوقي السابق متزايداً، وأزمعت المسير لمّا وجدت رائداً، فشرعت فيها آمناً من مخافة الطريق، مستظهراً بذلك الرفيق.

[مقدّمة المؤلّف]

قوله: **(الحمد لله)**[١] لمّا تيمّن باسم الله تعالى وتفطّن منه بصفات كماله، وتأمّل في عظمته وجلاله، رأى الثناء عليه أهمّ المآرب، والحمد له مقدّماً على جميع المطالب، فسارع إليه.

أو لمّا تذكّر من الرحمن الرحيم النعمة العظيمة الكبرى، والموهبة الجسيمة العظمى، الثابتة عليه وعلى جميع العباد، الشاملة لهم في المبدأ والمعاد، فحمده بإزائها، وبإزاء تذكّرها الذي هو أيضاً نعمة أُخرى.

أو افتتح بتلك الفاتحة ليكون أوّل جزء من كلامه جزءً من متعلّق مرامه، أو للتيمّن بشيء من القرآن في صدر البيان، أو التأسّي بجمهور المصنّفين، أو التقفّي بخصوص آثار المفسّرين، أو لتكون فاتحة الكلام فاتحة الكلام[٢]، أو لاطّراد صدر التفسير والبيان مع المفسَّر الذي هو القرآن.

أو للإشارة إلى أنّ هذا الكلام في مثل هذا المقام كأنّه يورث براعة الاستهلال من وجوه: أحدها: بكون فاتحة الكلام جزء من القرآن الذي هو موضوع علم التفسير، وثانيها: بموافقة مفتتح البيان مع مفتتحه، وثالثها: بنفس الثناء الذي مثله واقع في

١. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٢. هـ: لطيفة، منه.

موضوع المقصود مواقع شتّى، ورابعها: بخصوص الثناء بهذا الأُسلوب.

قوله: **(الذي نزّل الفرقان على عبده)**[١]، اقتبس لتزيين صدر الخطاب والتيمّن بشيء من الكتاب، وحصول البراعة من وجوه يتفطّن بها أُولو الألباب أحدها: بذكر الفرقان الذي هو موضوع علم التفسير، وثانيها: بإيراد بعض منه، وثالثها: بذكر التنزيل المناسب له، وكفى لتغيّر نظم القرآن المجيد بإبدال تبارك بالحمد كون المقام مقام التحميد، على أنّ الأخذ بنظم القرآن إنّما ابتدأ به من الموصول أو الصلة، ولم يتطرّق إليه تغيير بعده.

فإن قلت: لِم غيّر النظم بإبدال أنزل الكتاب على عبده ولم يجعل له عوجاً[٢] أو غيرها من الآيات المصدّرة بالحمد، بنزّل الفرقان...

قلت: إن شئت أنّه ابتدأ بآية من القرآن فغيّر نظمها، فليس له وجه لاحتمال أن لا يكون الإتيان به على أنّه آية.

وإن شئت أنّه لِمَ لَم يقل أنزل أو غيره، ممّا يكون مع الحمد آية من القرآن خالية عن الزيادة والنقصان.

قلنا: لأنّ في التنزيل والفرقان من الفائدة ما ليس في غيرهما، مع علاوة فائدة الإشارة الحاصلة من تلك الآية، إلى كونه منذراً للثقلين، ومنزلاً لاتّعاظ الطائفتين، والفائدة في لفظ التنزيل هي الإشارة إلى كيفية نزوله، قال صاحب الكشّاف في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وإن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا﴾[٣]: فإن قلت: لم قيل ممّا نزّلنا على لفظ التنزيل دون الإنزال، قلت: لأنّ المراد النزول

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٢. الكهف (١٨): ١.

٣. البقرة (٢): ٢٣.

على سبيل التدريج والتنجيم[١]، وفي سورة آل عمران في تفسير قوله تعالى: ﴿**نزّل عليك الكتاب بالحقّ مصدّقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل**﴾[٢]، فإن قلت: لم قيل نزّل الكتاب وأنزل التوراة والإنجيل، قلت: لأنّ القرآن نزل منجّماً ونـزل[٣] الكلامان جملة واحدة[٤]، انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك أنّي لا أجترئ أن أقول تصفّحت حسب ما وجدت مصنّفات أهل اللغة المبيّنة للوضع والاستعمال ولم أجد فيها شيئاً يعرب عن هذا الفرق بين التنزيل والإنزال، وكيف أجترئ وأئمّة اللغة كلّهم بـه مـؤتمّون، وبأنـوار إفـاداتـه مهتدون، وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، لكن أقول: يشكل الأمـر بقوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿**وقال الذين كفروا لولا نزّل عليه القـرآن جـملة واحدة**﴾[٥]، وقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿**كلّ الطعام كان حلاًّ لبني إسرائيل إلّا ما حرّم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزّل التوراة**﴾[٦]، اللّهمّ إلّا أن يقال: لا شكّ في أنّ فعّل قد جاء مستعملاً في صدور الفعل أعمّ من كونه جملة واحدة أو منجّماً، فلعلّ هاتين الآيتين من هذا القبيل، أو يرتكب المجاز بإرادة النزول مطلقاً من غير اعتباره منجّماً.

والفائدة في لفظ الفرقان هي الإشارة إلى أنّه فاروق بين الحقّ والباطل والحلال والحرام، أو أنّه نزل متفرّقاً، أو أنّه مفروق بعضه عن بعض بسبب السور والآيات، أو

---

١. الكشّاف ١: ٩٦.

٢. آل عمران (٣): ٣.

٣. «الف»: أنزل.

٤. الكشّاف ١: ٢٣٦.

٥. الفرقان (٢٥): ٣٢.

٦. آل عمران (٣): ٩٣.

أنّه مفترق عن سائر المعجزات بالبقاء على مرّ الإيّام والساعات، كما قيل في وجوه تسميته، قال الجوهري في الصحاح: فرقت بين الشيئين أُفْرقُ فرقاً وفُرقاناً وفرّقت الشيء تفريقاً وتَفرِقَةً فانفرق وافترق وتفرّق، وأخذت عنه حقّي بالتفاريق، وقوله تعالى: ﴿وقرآناً فرقناه﴾ من خفّف قال بيّناه من فَرَق يَفرُقُ، ومن شدّد قال أنزلناه متفرّقاً في أيّام، والفرقان القرآن، وكلّ ما فرّق به بين الحقّ والباطل فهو فرقان، فلهذا قال تعالى: ﴿و[لقد] آتينا موسى وهارون الفرقان﴾[١]، انتهى كلامه[٢].

ولا يخفى عليك أنّه يحتمل أيضاً أن يكون للإشارة إلى كونه فاروقاً بين المؤمنين والكافرين بسبب التصديق والتكذيب.

أو بسبب أنّ بنزوله يزيد إيمان المؤمنين ويضاعف رجس المنافقين، كما قال سبحانه في سورة البراءة ﴿وإذا ما أُنزلت سورة فمنهم من يقول أيّكم زادته هذه إيماناً فأمّا الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون وأمّا الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون﴾[٣].

أو إلى تحصيله بسبب المؤمنين فرقة عن الناس ممتازة عن غيرهم.

أو إلى كونه مفرّق الجماعة لظهور العداوة والبغضاء بين الناس بسبب التضادّ في الإطاعة والعصيان والاختلاف في الكفر.

أو إلى كونه معرباً عن رفعة شأنه وعلوّ مرتبته، ومفصحاً عن سموّ قدره ومنزلته، ومظهراً لنزوله من عند الخالق، وتنزّهه عن وسمة الشباهة بكلام الخلائق بآياته الجلية الظاهرة ومعجزاته القوية الباهرة.

---

١. الأنبياء (٢١): ٤٨.

٢. الصحاح ٣: ١٥٤٠ و١٥٤١ «فرق».

٣. التوبة (٩): ١٢٥.

أو إلى إظهاره عجز المتحدّين المنكرين وإبرازه مكنونات ضمائر المنافقين.

ويظهر مجيء الفرق للظهور من كلام ابن الأثير حيث قال في النهاية: الفرقان من أسماء القرآن، أي: أنّه فارق بين الحقّ والباطل والحلال والحرام، يقال فرقت بين الشيئين أفرق فرقاً وفُرقاناً، ومنه الحديث: محمّد فرّق بين الناس، أي: يفرق بين المؤمن والكافر بتصديقه وتكذيبه، وفي حديث ابن عبّاس فرق لي رأي، أي: بدا وظهر، وقال بعضهم: الرواية فرق على ما لم يسمّ فاعله[١].

قوله: **(ليكون للعالمين نذيراً)**[٢] المستتر عائد إلى العبد، أو إلى الله تعالى، والمعنى ليكون الرسول ﷺ بواسطة تنزيل الله تعالى عليه هذا الفرقان المشتمل على الوعيد، أو ليكون الله تعالى بواسطة تنزيل هذا الكتاب المنطوي على التهديد منذراً، أو إنذاراً مبالغة بناء على أنّ النذير قد يكون بمعنى المنذر وقد يكون بمعنى الإنذار، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الفرقان على بعد، أو إلى التنزيل كما في قوله تعالى: ﴿**اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾[٣] وذلك أبعد منه.

والنذير على ذينك التقديرين إن كان بمعنى المنذر[٤] إنّما هو على تشبيه دلالة الفرقان على معنى الإنذار، أو كفاية التنزيل في إرشاد الناس بإنذار المنذر وإدخال تلك الدلالة أو الكفاية في جنس الإنذار بالتأويل المذكور، واستعارة لفظ الإنذار ثمّ اشتقاق الصفة منه كما في الاستعارة الأصلية والتبعية، أو على تشبيه كلّ منهما بمن

١. النهاية لابن أثير ٢: ٣٦٤ ـ ٣٦٥ «فرق».

٢. تفسير البيضاوي ١ / ٣.

٣. المائدة (٥): ٨.

٤. من هنا إلى جملة (فحمله على كل منهما ليس مطابقاً للواقع) غير موجود في نسخة (ألف) وهو ما يعادل ورقة واحدة منها، والظاهر أنّ الخلل من التصوير لا من أصل النسخة.

له جدّ وجهد في تخويف الناس وتهديدهم ليهتدوا إلى الحقّ، وإثبات النذارة له كما في المكنية، وإن كان بمعنى الإنذار فعلى المجاز العقلي كقولها فإنّما هي إقبال وإدبار.

والمراد من العالمين هاهنا الثقلان، قال صاحب الكشّاف: العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين، وقيل: كلّ ما علم به الخالق من الأجسام والأعراض[١]، وفي القاموس: العالم الخلق أو ما حواه بطن الفلك ولا يجمع فاعل بالواو والنون غيره[٢]، وفي صحاح الجوهري: العالم الخلق والجمع العوالم، والعالمون أصناف الخلق[٣].

والإنذار التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي كذا قال صاحب الكشّاف[٤]، وفي القاموس: نذره ونذر بالشيء كفرح علمه فحذره، وأنذره بالأمر إنذاراً ونذراً وبضمّ وبضمّتين ونذيراً أعلمه وحذّره وخوّفه من إبلاغه، والنذير الإنذار كالنذارة[٥]، وفي نهاية ابن الأثير: المنذر المُعلم يعرّف القوم بما يكون قد دهمهم من عدوّ أو غيره وهو المخوّف أيضاً، وأصل الإنذار الإعلام وأنذرته إنذاراً إذا علمته[٦]، وفي الصحاح: الإنذار الإبلاغ، ولا يكون إلّا في التخويف والاسم النذر، والنذير المنذر والإنذار[٧].

---

١. الكشّاف ١: ١٠.

٢. القاموس ٤: ٢١٦ «علم».

٣. الصحاح ٤: ١٩٩١.

٤. الكشّاف ١: ٤٨.

٥. القاموس ٢: ١٩٨ «نذر».

٦. النهاية ٢: ٧٢٨.

٧. الصحاح ٢: ٨٢٥.

قوله: **(فتحدى بأقصر سورة من سوره)**[١]، أي طلب المعارضة، الحديّا بالضمّ وبفتح الدال المنازعة كذا في القاموس[٢]، وفي الصحاح: تحديت فلاناً إذا باريته في فعل ونازعته الغلبة[٣]، والمستتر فيه إما عائد إلى الله تعالى لأنّه تعالى متحدّ حقيقة، أو إلى عبده لإعلامه به إيّاهم وتوسطه في الإبلاغ، ويحتمل احتمالاً بعيداً أن يكون عائداً إلى الفرقان بتشبهه بالمعارض على المكنية وإثبات التحدي له على التخيلية، أو بتشبيه دلالته على معنى التحدي بتحدي المتحدّي وإدخالها في جنسه واستعارة لفظ التحدي له على الأصلية ثمّ اشتقاق الفعل منه على التبعية.

فإن قلت: العطف بالفاء في هذا المقام يدل على تعقيب التحدي من التنزيل وهذا على تقدير حمل الفرقان على جميعه كما هو الظاهر[٤] فحمله على كلّ منهما ليس مطابقاً للواقع، لوقوع التحدّي قبل تنزيل الجميع.

قلت: لمّا كان التنزيل أمراً تدريجياً منجّماً يصحّ أن يقال للمعقّب عن بعضه أنّه معقّب عنه في الجملة، أو نحمل التنزيل على القدر المشترك بين الكلّ والبعض حتّى لا نحتاج إلى ارتكاب المجاز، وقد أُجيب عن هذا الاعتراض تارة بحمل الفرقان على القدر المشترك بين الكلّ والبعض، وتارة بسلوك طريقة الاستخدام بحمل الفرقان على البعض وضميره على الكلّ.

فإن قلت: تدلّ الفاء على عدم التراخي في تعقيب التحدّي عن التنزيل، والواقع خلافه لتخلّل الإبلاغ والإنكار بينهما.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٢. القاموس: حدي.

٣. الصحاح: حدا.

٤. نهاية الورقة الساقطة من مصورة ألف.

قلت: مثل هذا العطف شائع مستفيض مثل تزوّج فولد له.

قال الشيخ الرضي في شرحه على كافية ابن الحاجب: الفاء للترتيب بلا مهلة لا ينافيها كون التالي المرتّب يحصل بتمامه في زمان طويل إذا كان أوّل أجزائه متعقّباً، لما تقدّم، كقوله تعالى: ﴿ألم ترَ أنّ الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرّة﴾[1] فإنّ اخضرار الأرض يبتدئ بعد نزول المطر، لكن يتمّ في مدّة ومهلة، فجيء بالفاء نظراً إلى أنّه لا فصل بين نزول المطر وابتداء الاخضرار، ولو قيل مثلاً ثمّ تصبح الأرض مخضرّة نظراً إلى تمام الاخضرار جاز، وكذا قوله: ﴿جعلناه نطفة في قرار مكين ثمّ خلقنا النطفة علقة﴾[2] نظراً إلى تمام صيرورتها علقة، ثمّ قال: ﴿فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً﴾ نظراً إلى ابتداء كلّ طور، ثمّ قال: ﴿ثمّ أنشأناه خلقاً آخراً﴾ إمّا نظراً إلى تمام الطور الأخير، وإمّا استبعاداً لمرتبة هذا الطور، الذي فيه كمال الإنسانية، من الأطوار المتقدّمة، انتهى كلامه[3].

على أنّه يمكن أن يقال: نزّل التنزيل والتحدّي المتخلّل بينهما الإبلاغ والإنكار منزلة ما لا تخلّل بينهما شيء، للإشارة إلى شدّة مسارعتهم إلى الإنكار، الناشئة كأنّها عن تهيّؤهم له واستعدادهم لذلك الأمر قبل الإبلاغ، والإيماء إلى عدم تأمّلهم فيما أبلغه الرسول ﷺ، حتّى كأنّهم لم يسمعوه ولم يعقلوه، وإلّا فظهور إعجاز القرآن المجيد بلغ مبلغاً لا ينكره من ألقى السمع وهو شهيد.

والتحدّي بأقصر سورة لعلّه ـ كما قيل ـ مستفاد من إطلاق السورة في قوله

---

١. الحج (٢٢): ٦٣.

٢. المؤمنون (٢٣): ١٤.

٣. شرح الكافية ٤: ٣٨٩.

تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾[١].

قوله: **(مصاقع الخطباء من العرب العرباء)**[٢] المصاقع جمع مصقع بكسر الميم وفتح القاف، أي: البليغ الماهر في خطبته، وهو مفعل من الصقع وهو رفع الصوت، ومفعل من أبنية المبالغة كذا في النهاية[٣]، وفي فائق الزمخشري: المصقع مفعل من الصقع وهو رفع الصوت ومنه صقع الديك كأنّه آلة لذلك مبالغة في وصفه، وقيل هو الذي يأخذ في كلّ صقع من الكلام اقتداراً عليه ومهارة[٤]، وفي القاموس: هو البليغ أو العالي الصوت أو من لا يرتجّ عليه في كلامه[٥].

والخطباء جمع خطيب وهو الحسن الخطبة، خطب الخاطب على المنبر خَطابة بالفتح، وخطبة بالضمّ، وذلك الكلام خطبة أيضاً، وهي الكلام المنثور المسجّع ونحوه، كذا في القاموس[٦].

والعرب جيل، أي: صنف من الناس وهم أهل الأمصار، والأعراب منهم سكّان البادية خاصّة، والعرب العاربة هم الخلّص منهم، وأخذ من لفظه فأكّد به كقولك ليل الأليل، وربّما قالوا العرب العَرباء كذا في الصحاح[٧]، وفي القاموس أيضاً: عرب عاربة وعرباء وعَرِبة صُرحاء أو متعرّبة ومستعربة دُخَلاء، والأعراب منهم سكّان البادية لا واحد له[٨].

---

١. البقرة (٢): ٣٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٣. النهاية ٣: ٤٢ «صقع».

٤. الفائق ٢: ٣٠٨ «صقع».

٥. القاموس ٣: ٧٢ «صقع».

٦. القاموس ١: ١٩٥ «الخطب».

٧. الصحاح ١: ١٧٨ «عرب».

٨. القاموس ١: ٢٥٢ «العرب».

قوله: **(فلم يجد به قديراً)**[١] المستتر فيه كالمستتر في التحدّي، وضمير «به» للتحدّي، أي: لم يجد بذلك التحدّي قديراً على الإتيان بمثل الأقصر، ويحتمل أيضاً أن يكون راجعاً إلى التحدّي باعتبار ما يتحدّى به وهو مثل الأقصر، فالباء حينئذٍ بمعنى «على»، وقيل: إنّه عائد إلى الأقصر والمراد بمثله و«الباء» بمعنى «على» انتهى.

فإن قلت: نفي كمال القدرة بالإتيان بالمثل عنهم لا يستلزم نفي أصل القدرة، فلم قال قديراً بصيغة الفعيل الموضوعة للزيادة في أصل الحدث ولم يقل قادراً.

قلت: العدول إليه إنّما هو للإشعار بأنّ الإتيان بهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم لا يتأتّى إلّا لمن كان على كمال القدرة فيما يقدر عليه، والتحدّي إنّما وقع بالنسبة إليه، وأمّا القادر الذي هو دونه فبمعزل عن هذا، ونازل عن مرتبة أن يُتحدّى، أو نقول: سبب العدول هو الاحتراز عن سوء الأدب في استعمال لفظ القادر الذي هو دون القدير في مقام الإتيان بمثل سورة من القرآن، وأمّا الجواب عن هذا الاعتراض برعاية السجع فهو أمر ظاهر، أيّ بال لا يخطر به؟

قوله: **(ثمّ بيّن للناس)**[٢] إن كان عطفاً على التنزيل فالمستتر لله تعالى خاصّة، وإن كان عطفاً على التحدّي أو الإفحام فكالمستتر فيهما، إمّا لله تعالى، أو لعبده، أو للفرقان، فالعطف بثمّ إمّا للتراخي الزماني بين المعطوف والمعطوف عليه بسبب التحدّي والإفحام، أو بسبب الإفحام فقط، أو بسبب أمر آخر، وإمّا لاستبعاد مرتبة إلزام المعاندين عن إرشاد المقرّبين كما قيل، وقد مرّ نظيره فيما نقلناه من كلام الشيخ الرضي في قوله تعالى: **﴿ثمّ أنشأناه خلقاً آخر﴾**.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٣.

ويحتمل أن يكون المراد بتبيين ما نزّل تبيين ما نزّل قبل التحدّي، أو ما نزّل بعده، ثمّ إن عاد المستتر إلى الله تعالى فالمراد من تبيّنه تعالى تنزيله متبيّناً إن كان المراد تبيين ما نزّل بعد التحدّي أو تبيينه بآيات أُخر مفسّرات لها أو بلسان الرسول ﷺ إن كان المراد تبيين ما نزّل قبل التحدّي، وإن عاد إلى عبده فالمراد إمّا تبيينه ﷺ بألفاظه وعباراته، أو بسبب تبليغ آيات مفسّرات لها مجازاً، لكنّه بعيد، وإن عاد إلى الفرقان فالمراد تبيين بعض آياته بعضاً، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّه في غاية البعد.

والناس أصله أُناس حذف همزته تخفيفاً، وحذفها مع لام التعريف كاللازم لا يكاد يقال الأُناس، وسمّوا به لظهورهم وأنّهم يؤنسون، أي: يبصرون، كما سمّي الجنّ لاجتنانهم، ولذلك سمّوا بشراً، هكذا قال صاحب الكشّاف[١].

فإن قلت: لم قال بيّن للناس ولم يقل للثقلين ليعمّ الجنّ أيضاً ويوافق العموم المستفاد من الإنذار؟

قلت: للظهور والاختصار والاكتفاء بالأهمّ، أو نقول: لعدم تبيّن تبيين ما نزل للجنّ حسبما عرض لهم، وعدم ظهور موارده من القرآن عنده، على أنّ انتفاء التبيين لهم رأساً أيضاً ليس منافياً لعموم الإنذار، ولا يخفى عليك أنّ تقرير الجواب على هذا الوجه كأنّه يُرى أولى من دعوى اختصاص التبيين بالناس وانحصاره فيهم كما لا يخفى.

قوله: **(ما نزّل إليهم حسبما عنّ لهم من مصالحهم)**[٢] المستتر في نزّل لله تعالى على بنائه للفاعل، وللموصول على بنائه للمفعول، حسبما عنّ، أي: قدر ما عرض

---

١. الكشّاف ١: ٥٤.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٣.

على ما في الصحاح[١]، أو قدر ما ظهر على ما في الفائق[٢] والقاموس[٣].

والظرف إمّا متعلّق بنزّل والمعنى: ثمّ بيّن للناس ما نزّل مراعياً في التنزيل مصالحهم، والاكتفاء بقدر ما يقتضيه رعاية إصلاح أحوالهم، من تأسيس قواعد الإسلام، وبيان الحلال والحرام، والهداية إلى طريق الرشد والسداد، والأمر بالإصلاح، والنهي عن الفساد، والجهاد في سبيل الله مع الكفّار، وغير ذلك ممّا فيه عبرة لهم، كالقصص، والأخبار، أو متعلّق ببيّن والمعنى: ثمّ بيّن، ما نزّل، لكن لا كلّ التبيين والإيضاح ولاتمام الإبانة والإفصاح، بل مراعياً في ذلك قدر مصالح العباد، وما يهمّهم من الأُمور المتعلّقة بالمبدأ والمعاد، وما يصلح دينهم ويزيد به يقينهم، دون ما لا يهمّهم، ممّا عجزت عن إدراكه أفهامهم وقصرت عن البلوغ إليه عقولهم وأوهامهم، كحقائق أسرار الملك والملكوت، ودقائق رموز الكبرياء والجبروت، ولأجل ذلك صارت الآيات منها محكمات وأُخر متشابهات.

والمصالح جمع المصلحة من الصلاح، وهو ضدّ الفساد، ويقال هذا الشيء يصلح لك، أي: هو من بابتك كذا في الصحاح[٤].

قوله: **(ليدّبّروا آياته)**[٥] أي: يتفكّروا قال صاحب الكشّاف: تدبّر الأمر تأمّله، والنظر في أدباره، وما يؤول إليه في عاقبته ومنتهاه، ثمّ استعمل في كلّ تأمّل، انتهى كلامه[٦].

---

١. الصحاح ٤: ٢١٦٦ «عنن».

٢. الفائق ٣: ٣٣ «عن».

٣. القاموس ٤: ٣٥٣ «عنّ».

٤. الصحاح ١: ٣٨٣ «صَلَح».

٥. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٦. الكشّاف ١: ٥٤٠.

والآيات جمع آية، والآية العلامة، ومن القرآن كلام متّصل إلى انقطاعه، كذا في القاموس[١]، وقال ابن الأثير: معنى الآية من كتاب الله جماعة حروف وكلمات، من قولهم خرج القوم بآيتهم، أي: بجماعتهم لم يدعوا ورائهم شيئاً، والآية في غير هذه العلامة، انتهى كلامه[٢].

وضمير آياته للفرقان أو للموصول أو لله تعالى مطلقاً، وقيل: على تقدير عود ضمير بيّن إليه، ولم يظهر لي وجهه، والمراد من قوله ليتدبّروا آياته، أي: ليتفكّروا في آياته البالغة من مراتب الفصاحة قصواها، ومن البلاغة منتهاها، ليعاينوا في كلّ آية آية من الدليل على أنّه إعجاز مبين، وفي كلّ جزء منه كتاباً من البرهان على نزوله من ربّ العالمين، ليزول بذلك ريوبهم وتطمئنّ قلوبهم.

أو المراد أن يتدبّروا في آياته من القصص والأخبار ويفتحوا بصائرهم للاعتبار، وينظروا إلى عواقب أُمور الأُمم الماضية المتمكّنين في الأيّام الخالية، كقوم نوح وثمود وعاد وأصحاب الأيكة وفرعون ذي الأوتاد، الذين طغوا في البلاد، وأكثروا فيها الفساد، كيف أخذهم الله بذنوبهم وهم لا يشعرون، وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون، ليبتغوا الوسيلة إلى الله ورضوانه، ويتّقوا عن موجبات سخطه ونيرانه.

ويمكن حمل الآيات على العلامات أيضاً، أي: ليتدبّروا ـ بسبب تبيينه تعالى آيات كلامه، الرافعة معانيها عن العيون غشائها، وعن القلوب غطائها ـ في آيات الله الدالّة على عظم شأنه وكبرياء سلطانه، وعظيم قدرته، وباهر حكمته من خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار، وما يدلّ عليه اختراع هذه الأجرام

---

١. القاموس ٤: ٤٣٦ «الآية».

٢. النهاية لابن الأثير ١: ٨٨.

العظام، وإبداع صنعتها التي تكلّ الأفهام عن إدراك بعض عجائب خلقتها، متدبّرين حكمة مدبّرها، متفكّرين في قدرة مقدّرها، لينتهوا عن الضلالة والعمى، ويثبّتوا الأقدام على منهج الرشد والهدى.

قوله: (و[لـ]يتذكّر **أُولو الألباب تذكيراً**)[١] التذكّر قد يراد به الاتّعاظ. وفي الصحاح: الذكر والذكرى والذكرة نقيض النسيان[٢].

والألباب جمع لُب وهو العقل، سمّي به لأنّه خير ما في الإنسان، واللبّ من كلّ شيء خيره وخالصه، هكذا قال صاحب مجمع البيان[٣]، وفي الصحاح أيضاً: خالص كلّ شيء لبّه، واللبّ العقل والجمع الألباب وقد جمع على ألبّ كما جمع بؤس على أبؤس ونُعم على أنعم، قال أبو طالب: قلبي إليه مشرف الألُبّ[٤]، والمراد ليتدبّر الناس فيها، وأُولو الألباب منهم يتدبّر ويتذكّر أيضاً بسببه، أي: يعتبر ويتّعظ، أو يتذكّر ما كأنّه هو ناسيه من آيات الربوبية وبيّنات الأُلوهية، وتواتر إحسان الله تعالى إليه، وتكاثر نعمائه عليه، وغير ذلك.

ويحتمل أن يكون المراد من المتدبّرين غير أُولي الألباب، وعلى هذا فإخراجهم عن الحكم بالتدبّر والإشارة إليهم بالتذكّر، إمّا لسبق علمهم ومعرفتهم بما يحتاج الناس في علمه وفهمه إلى التدبّر والتفكّر، وإمّا للإشارة إلى أنّ أُولي الألباب هم الذين لا يحتاجون في إدراك شيء إلى التأمّل والتدبّر، وإمّا لتنزيلهم منزلة العالمين، وذلك إمّا للإشارة إلى حصول إدراكهم بسهولة وعدم الاحتياج إلى كثير نظر وفكرة،

١. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٢. الصحاح ٢: ٦٢٤ «ذكر».

٣. مجمع البيان ٢: ٤٣ و ١٩٥ بتفاوت ما لفظاً.

٤. الصحاح ١: ٢١٦ «لب».

أو إلى أنّ هذا الأمر أجلّ ظهوراً من أن يكون على هؤلاء مستوراً، أو إلى أنّ هذا الأمر العظيم والخطب الجسيم المهمّ إدراكه لكلّ من له العقل السليم كيف يعدّ عدم إدراك العقلاء إيّاه صدقاً، ومتى يتصور الإشعار بتصديق جهلهم به حقّاً، أو إلى أنّ هذا الأمر الذي يصدّق به العقول، ويتلقّى إليه الإدراك بالقبول، يستقرّ في ألباب أُولي الألباب استقراراً يتخيّل منه أنّه كان ثابتاً قبل هذا في الأذهان، مستقرّاً لديها منذ أزمان، ثمّ لعبت به يد النسيان، أو إلى ادّعاء حزازة الإشعار بجهلهم في الخطاب، والتصريح بكونهم أُولى الألباب، لما يلزم من الجمع بين المتضادّين، والحكم باجتماع النقيضين، وهذا غاية البلاغة في مبالغة ظهور المرام، وكونه مهمّاً لذوي الأفهام، ويتفرّع عنه الإشارة إلى تقريع العقلاء الراضين بالجهل عن العلم مع الاستعداد، والقاصرين في طلب الحقّ عن الجدّ والاجتهاد، وتحريض المتدبّرين في تدبّرهم، وترغيب المتذكّرين في تذكّرهم.

والعدول عن التذكّر إلى التذكير، إمّا كما قيل لرعاية السجع، وإمّا للإشارة إلى أنّ المطلوب منهم تذكّر كامل ظاهر يصلح لأن يكون تذكرة لغيرهم.

قوله: **(فكشف قناع الانغلاق)**[1] الكشف الإظهار ورفع شيء عمّا يواريه ويغطّيه، كذا في القاموس[2].

والمقنع والمقنعة بكسر ميمها ما تقنّع به المرأة رأسها، والقناع بالكسر أوسع منهما، كذا في القاموس والنهاية وفي الصحاح مثله[3].

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٢. القاموس ٣: ٢٧٥ «الكشف».

٣. القاموس ٣: ١٠٨ والنهاية ٤: ١١٤ والصحاح ٣: ١٢٧٢ «قنع».

غلق الباب وانغلق واستغلق إذا عسر فتحه كذا في النهاية[١]، وفي الصحاح: أغلقت الباب فهو مغلق وباب غُلْق، أي: مغلوق وهو فُعْل بمعنى مفعول واستغلق عليه الكلام، أي: ارتجّ عليه، وكلام غلق أي مشكل[٢]، انتهى.

والمستتر في «كشف» إن عاد إلى الفرقان كما أشرنا إليه وإلى بُعده سابقاً فالإسناد مجاز عقلي، ويمكن حمله على الاستعارة أيضاً ففي الكلام استعارات، إذ تشبيه الفرقان بسبب إظهار بعضه معاني بعض آخر بكشف الكاشف، وإدخال الإظهار المذكور في جنس الكشف أصلية، واشتقاق الفعل منه تبعية، وتشبيه الآيات في النفس بالعرائس مكنية، وإثبات القناع اللازم لَهُنّ لها تخييلية، ولا يخفى كون الكشف الملائم للمستعار منه ترشيحاً، ويمكن حمل الكشف على المكنية والتخييلية كما لا يخفى، وإن عاد إلى الله تعالى أو إلى عبده ففي الكلام استعارتان، مكنية وتخييلية مع الترشيح.

وإضافة القناع إلى الانغلاق قيل بيانية، من قبيل لجين الماء، والانغلاق يحتمل حمله على انسداد الباب، وعلى الإشكال في الكلام، ثمّ المستتر في (كشف) إن عاد إلى الله تعالى وأُريد بتبيين الآيات تنزيلها مبيّنات على ما أشرنا إليه سابقاً، فكشف القناع عن الآيات عبارة عن وحيها ابتداء مكشوفات عن قناع الإغلاق عاريات عن مغاليق الانغلاق، واستعمال مثل هذا الكلام في مثل هذا المقام شائع، كقولك لحفّار البئر حال ابتداء حفره: ضيّق فم الركية، وإن عاد إلى الله تعالى وأُريد تبيينه تعالى إيّاها بعد التنزيل أو عاد إلى عبده أو إلى الفرقان فلا إشكال، ولا منافاة بين كون ألفاظ الآيات محتاجة إلى التبيين والتفسير، ومعانيها محكمات غير متشابهات كما

---

١. النهاية ٣: ٣٧٩ «غلق».

٢. الصحاح ٣: ١٥٣٨ «غلق».

لا يخفى.

وكشف القناع عن المحكمات ظاهر، وأمّا عن المتشابهات فهو إمّا بتقليل الاشتراك وتخصيص الإبهام، أو بكونها مكشوفات للراسخين في العلم، أو نقول بكونها مكشوفات للناس بكشف الله تعالى عنها لهم بلسان الرسول ﷺ، أو بتعيين المراد منها بآيات أُخر، أو بكشف الرسول أو الراسخين في العلم عنها بتفسيره إيّاها، ولا ينافي ذلك قوله تعالى: ﴿لا يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم﴾[1] لاحتمال كون المراد من نفي علم سائر الناس نفي علمهم من الاستعلام عن آيات أُخر، أو تعلّمهم عن الرسول ﷺ أو الراسخين في العلم كما لا يخفى.

قوله: **(عن آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخر متشابهات)**[2] محكمات، أي: أُحكمت عباراتها من الاحتمال والاشتباه، من أحكمت الشيء إذا أثقفته وأتقنته.

وأُمّ الكتاب أصله، ومكّة أمّ القرى كذا في مجمع البيان[3].

ومتشابهات، أي: مشتبهات ومحتملات.

والمراد بالمحكم المتّضح المعنى، وبالمتشابه خلافه، فيشملان جميع أقسام النظم، من النصّ والظاهر، والمجمل والمؤوّل، وغير ذلك.

وإن أردت تحقيق ذلك والاستقصاء فتهيّأ للإصغاء، اللفظ المعيّن وضعاً إن لم يحتمل غير ما فهم منه بالنظر إليه فهو النصّ، نحو قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾؛ إذ لا يحتمل غير الوحدانية، وإن احتمل فإن ترجّح أحد الاحتمالين بالنظر إليه فهو الظاهر، مثل قوله تعالى: ﴿فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم﴾[4] فإنّ الأرجل محتملة

---

١. آل عمران (٣): ٧.

٢. تفسير البيضاوي ١ / ٣.

٣. مجمع البيان ٢: ٢٣٨.

٤. المائدة (٥): ٦.

للمسح والغسل، والظاهر هو الأوّل، والمرجوح المؤوّل، مثل قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[١] في إرادة القدرة، فإنّ ظاهرها الجارحة المخصوصة، وتأويلها ما ذكر من إرادة القدرة، وبسبب اقتران المؤوّل بالدليل العقلي صار المؤوّل أرجح من الذي دلّ الظاهر عليه، وإن تساوى الاحتمالان فهو المجمل، مثل قوله تعالى: ﴿والليل إذا عسعس﴾[٢] في احتماله أقبل وأدبر، والقدر المشترك بين النصّ والظاهر هو المحكم؛ لأنّ المحكم هو المتّضح الدلالة، فإن لم يحتمل النقيض فهو النصّ، وإن احتمله فهو الظاهر، والقدر المشترك بين المجمل والمؤوّل هو المتشابه؛ لأنّ المتشابه هو غير متّضح الدلالة، فإن كان دلالته على محتمليها بالسوية فهو المجمل، وإن كان دلالته على أحدهما مرجوحة فهو المؤوّل.

قوله: (**هنّ رموز الخطاب تأويلاً وتفسيراً**)[٣] الرموز جمع رمز وهو الإشارة بيد أو رأس أو غيرهما، وأصله التحرّك، يقال: ارتمز إذا تحرّك، ومنه قيل للبحر الراموز كما في الكشّاف[٤]، وفي الصحاح والقاموس[٥]: هو الإشارة والإيماء بالشفتين والحاجب وغيرهما.

والتأويل التفسير، وأصله المرجع والمصير، من قوله آل أمره إلى كذا يؤول أوْلاً إذا صار إليه، وأوّلته تأويلاً إذا صيّرته إليه، هكذا في مجمع البيان[٦]. وفي نهاية ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا، أي: رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل

١. الفتح (٤٨): ١٠.
٢. التكوير (٨١): ١٧.
٣. تفسير البيضاوي ١: ٣.
٤. الكشّاف ١: ٣٦١.
٥. الصحاح ١: ٨٨ والقاموس ٢: ٢٥٣ «الرمز».
٦. مجمع البيان ٢: ٢٣٨.

ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ[١]، انتهى كلامه، وفي الصحاح: التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أوّلته تأويلاً وتأوّلته بمعنى[٢]، انتهى.

والفَسْر: الإبانة وكشف المغطّى كالتفسير، والفعل كضرب ونصر، التفسير والتأويل واحد وهو كشف المراد عن المشكل، والتأويل: ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر، كذا في القاموس[٣]، وفي الصحاح أيضاً: الفسر البيان، والتفسير مثله قيل: الإضافة مثل لجين الماء أو مكنية وتخييلية[٤]، انتهى. ويحتمل الأصلية والتبعية أيضاً، بتشبيه إشعار إلى معانيها برمز الرامز، وإدخال ذلك الإشعار في جنسه، واشتقاق الصفة منه، على أن يكون المصدر بمعنى الفاعل، ويحتمل المجاز العقلي أيضاً.

وتأويلاً وتفسيراً كما قيل منصوبان على التمييز عن النسبة في كشف القناع، ويجوز عودهما إلى كلّ من المحكم والمتشابه.

قوله: **(وأبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق)**[٥] الإبراز الإظهار، من البروز وهو الخروج إلى الفضاء والظهور بعد الخفاء، أبرزه وبرّزه تبريزاً أظهره، كذا في القاموس[٦].

---

١. النهاية ١: ٨١ «اول».
٢. الصحاح ٣: ١٦٢٧ «اول».
٣. القاموس ٣: ٤٧٥ «آل».
٤. الصحاح ٢: ٧٨١ «فسر».
٥. تفسير البيضاوي ١: ٣.
٦. القاموس ٢: ٤٩٩ «غمض».

والغوامض جمع غامض، وهو من الكلام خلاف الواضح، كذا في الصحاح[١] والإضافة بيانية.

واللطائف جمع لطيفة من لطف بالضمّ يلطف معناه صغر ودقّ.

والدقيق منه حديث «اللّهمّ اغفر لي ذنبي كلّه دُقّه وجُلّه» كما في النهاية[٢] والإضافة بيانية.

قوله: **(ليتجلّى لهم خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت [ليتفكّروا فيها تفكيراً])**[٣] تجلّى، أي: تكشّف، كذا في الصحاح[٤].

وخفايا جمع خفية، من خفي كرضي، فهو خافٍ وخفيّ لم يظهر، وخفاه هو وأخفاه ستره وكتمه، كذا في القاموس[٥].

والملك والملكوت بمعنى، غير أنّ هذا اللفظ أبلغ؛ لأنّ الواو والتاء تزادان للمبالغة، ومثله الرغبوت والرهبوت، ووزنه فعلوت، وفي المثل: رهبوت خير من رحموت، أي: لأنْ يرهب خير من أن يرحم، كذا ذكر في مجمع البيان[٦]، والمراد منهما الربوبية والإلهية، كذا ذكر في الكشّاف[٧]، الملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة وهو الملك والعزّ، كذا في الصحاح[٨]، وقيل: الملك ما يدرك بالحسّ، ويقال

---

١. الصحاح ٢: ١٠٩٧ «غمض».

٢. النهاية ٢: ٢٢٧ «دق».

٣. تفسير البيضاوي ١: ٣. وفيه: لينجلي.

٤. الصحاح.

٥. القاموس.

٦. مجمع البيان ١: ٧٥.

٧. الكشّاف

٨. الصحاح ٣: ١٦١٠ «ملك».

له عالم الشهادة، والملكوت ما لا يدرك به، وهو عالم الغيب وعالم الأمر، ويكون عالم الشهادة بالنسبة إلى عالم الغيب كالقطرة من البحر اللجّي، سمّي الأوّل ملكاً والثاني ملكوتاً، إذ زيادة المباني لزيادة المعاني، انتهى.

والخبايا المستترات، جمع خبيئة، يقال: خبأت الشيء أخبأه خبأً إذا أخفيته.

والقدس التنزّه. وتنزيه الله تعالى هو: تبعيده عمّا لا يجوز عليه.

والجبروت من الجبر بمعنى القهر والعظمة والجلال، قال ابن الأثير: جبرت وأجبرت بمعنى قهرت، ومنه حديث «سبحان ذي الجبروت والملكوت» هو فعلوت من الجبر والقهر، يقال جبّار بيّن الجَبَرُوَّة والجَبَرية والجَبَرُوت[1]، وفي الصحاح يقال فيه: جَبَرية وجَبَرُوّة وجَبَرُوت وجَبُّورة، أي: كِبْر، والجَبْرُ أن تغني الرجل من فقر أو تصلح عظمه من كَسْر، يقال: جبرت العظم جبراً وجبر العظم بنفسه جبوراً، أي: انجبر[2]، انتهى كلام الجوهري، قيل: وقد يراد بالجبروت الملأ الأعلى؛ لجبر نقصانهم الإمكاني بكمالهم العقلي انتهى، ولعلّ نظره إلى ما نقلناه من الصحاح آنفاً، ولا يخفى عليك أنّه يمكن حمله على الإغناء أيضاً، بل الأولى أن يحمل في هذا المقام على ما يناسب الفقرة الأُولى، فلو كان المراد من الملكوت هو المالكية لم يبعد حمل الجبروت على الإغناء، إذ مناسبته للمالكية أشدّ من مناسبته القهر، ولو حمل على لوازم الربوبية مجازاً كان المناسب حمله على الملأ، إمّا لما ذكره القائل، أو لغناهم بصفاتهم العلية بعد فقرهم الذاتي، ولو أُريد نفس الربوبية كان الحمل على القهر أنسب، كما لا يخفى على من له ربط بأساليب الكلام وتوصيف العبارات في بيان المرام.

---

١. النهاية ١: ٢٣٦ «جبر».

٢. الصحاح ٢: ٦٠٨ـ ٦٠٧.

والعدول عن التفكّر إلى التفكير كما قيل لرعاية السجع، ويحتمل أن يكون للإشارة إلى اتّحادهما، كما قال الجوهري: التفكّر التأمّل، والاسم الفكر والفكرة، والمصدر الفكر بالفتح، وأفكر في الشيء وفكّر فيه وتفكّر بمعنى[1].

قوله: (**ومهّد لهم قواعد الأحكام وأوضاعها من نصوص الآيات وألماعها ليذهب عنهم الرجس ويطهّرهم تطهيراً**)[2] تمهيد الأُمور تسويتها وإصلاحها.

والقواعد جمع قاعدة، وهي في الاصطلاح حكم كلّي ينطبق على جزئيات موضوعه، وفي الكشّاف: هي الأساس والأصل لما فوقه، وهي صفة غالبة، ومعناها الثابتة، منه قعدك الله، أي: أسأل الله أن يُقعدك، أي: يثبّتك[3]، انتهى، والمراد بها هاهنا أُصول المسائل الشرعية.

والمراد من تمهيدها إبداعها ووحيها على وجه يمكن استنباط الأحكام الشرعية منها إن عاد المستتر إلى الله تعالى، وإن عاد إلى عبده فالمراد إظهارها.

ويمكن بناء على معناه اللغوي حمل القواعد على تشبيه كلّيات الأحكام لقواعد البيت، ليكون استعمالها فيه استعارة مصرّحة، أو بتشبيه الأحكام بالبيت على المكنية، وإثبات القواعد لها على التخييل، قال الجوهري: قواعد البيت أساسه[4].

والمراد من الأوضاع الأُمور التي لها مدخل في معرفة تلك القواعد، والضمير راجع إلى القواعد، قيل: أوضاع الأحكام علاماتها، كالدلوك والزنا لوجوب الصلاة والحدّ مثلاً، وإن أعدت ضمير أوضاعها إلى القواعد أمكن أن يراد بها المعاني

---

١. الصحاح ٢: ٧٨٣ «فكر».

٢. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٣. الكشّاف ١: ١٨٧.

٤. الصحاح ٢: ٥٢٥ «قعد».

الموضوعة لإفادة تلك القواعد، انتهى.

والمراد بنصوص الآيات ما كانت دلالاتها قطعية، وبألماعها ما كانت دلالاتـها ظنّية.

والرجس بالكسر القذر، ويحرّك ويفتح الراء ويكسر الجيم، والمأثـم وكـلّ مـا استقذر من العمل والعمل المؤدّي إلى العذاب، كذا في القاموس[١].

فائدة: نقل ابن الأثير عن الفرّاء في نهايته أنّه قال: إذا بَدَأوا بالنجس ولم يذكروا معه الرجس فَتَّحُوا النون والجيم وإذا بَدَأوا بالرجس ثمّ أتبعوه النـجس[٢] كسـروا الجيم[٣].

قوله: **(فمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فهو في الدارين حميد وسعيد)**[٤] القلب الفؤاد، وقد يعبّر به عن العقل.

وألقيته، أي: طرحته تقول أَلْقِهِ من يدك وأَلْقِ به من يدك وألقيت إليه المودّة.

شهده، أي: حضره فهو شاهد، والشهيد الشاهد.

والسعادة خلاف الشقاوة، تقول منه سعد الرجل بالكسر فهو سعيد.

والحمد نقيض الذمّ، حمدت الرجل أحمده حمداً ومَحْمَدَةً فهو حميد ومحمود، كذا في الصحاح[٥].

قال صاحب مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: ﴿إنّ في ذلك لذكرى لمن كان

---

١. القاموس ٢: ٣١٨ «رجس».

٢. «ب»: بالنجس.

٣. النهاية ٣: ٢٠٠ «رجس».

٤. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٥. الصحاح ١: ٤٦٦ «حمد».

له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾[١] أي: قلب واعٍ؛ لأنّ من لا يعي قلبه فكأنّه بلا قلب، وعن ابن عبّاس: القلب هاهنا العقل، أو ألقى السمع بأن يصغي ويسمع وهو شهيد، أي: حاضر بفطنته؛ لأنّ من لا يُحضر ذهنه فكأنّه غائب، أو وهو مؤمن شاهد على صحّته وأنّه وحي من الله تعالى[٢]، انتهى كلامه.

فهو في الدارين حميد وسعيد، وذلك لأنّ التأمّل في القرآن يستلزم الفوز بالإيمان، والتصديق بنزوله من الرحمان، بسبب الإعجاز الظاهر من آياته، المبيّن من ألفاظه وعباراته، أو لحصول كمال المعرفة بذاته تعالى وصفاته بسبب آياته، الآيات على بقاء الذات وأبدية ملكوته، البيّنات على دوام الملك وسرمدية جبروته، أو للاطّلاع على حسن مآب الأخيار وسوء عاقبة الأشرار، وأنّ الأبرار لفي نعيم وأنّ الفجّار لفي جحيم، والتحلّي بسبب ذلك بالإطاعة والانقياد، والتخلّي عن التمرّد والاستبداد.

قيل: لمّا ذكر أنّه سبحانه أو النبي ﷺ بيّن للناس ما اشتمل عليه القرآن المجيد ممّا يمكن التوصّل به إلى صلاح الدارين وسعادة النشأتين، فقسّمهم إلى قسمين، سعداء وأشقياء، وقسم السعداء فريقين، فريق لهم قلب، أي: قوّة النظر في آياته، والاستنباط من فحاوى إشاراته، وفريق ليس لهم ذلك، ولكنّهم أصغوا أسماعهم وأحضروا أذهانهم إلى من يجوز الأخذ عنه، والأوّل المجتهدون والآخر المقلّدون، انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك أنّ على هذا يمكن إيراد معنى آخر قريب من ذلك المعنى بأن يقال: لمّا ذكر أنّه تعالى أو الرسول ﷺ بيّن للناس ما نزّل إليهم حسب مصالحهم،

---

١. ق (٥٠): ٣٧.

٢. مجمع البيان ٩: ٢٤٩.

ليتدبّروا الآيات، والآيات محكمات ومتشابهات، فأشار إلى عموم الناس، بقوله: فمن كان له قلب بالتأمّل في المحكمات، وبقوله: أو ألقى السمع وهو شهيد بأخذهم عن الراسخين في العلم في المتشابهات، ويمكن حمل الكلام على المبالغة أيضاً، أي: بلغت الآيات بسبب تبيين الله تعالى أو الرسول ﷺ أسرارها وكشفه أستارها وإبراز مشكلاته وإظهار معضلاته من الظهور مبلغاً ومن الوضوح مرتقاً، يكفي لمن أراد إدراكها، أو يكفي لظهور إعجازها قلب يتعقّل به، أو سمع يستمع من غيره كما قال:

شجو حسّاده وغيظ عداه أن يرى مبصر ويسمع واع[١]

قوله: **(ومن لم يرفع رأسه [إليه] وأطفى نبراسه، يعش ذميماً وسيصلى سعيراً)**[٢] عدم رفع الرأس كناية عن عدم الالتفات.

والنبراس بكسر النون المصباح، كما في الصحاح[٣] وغيره، والضمير فيه للموصول، والمراد من إطفائه: إطفاء النور الذي كان له بإزاء التأمّل، أو إلقاء السمع، وقيل: إطفاء نور الفطنة والاستعداد الذي وهبه الله سبحانه له، وفي الكلام استعارتان مكنية وأُخرى تخييلية، انتهى كلامه. ويمكن حمله على الاستعارة المصرّحة، بتشبيه النور الذي له بالمصباح أيضاً، وذكر الإطفاء على هذا ترشيح للاستعارة.

والعيش الحياة، عاش الرجل معاشاً ومعيشاً وعيشاً ومعيشة وعيشة بالكسر وعيشوشة.

---

١. ديوان البحتري ١ / ١٢٨ من قصيدة في مدح المعتز العباسي.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٣. وفيه: ويصل.

٣. الصحاح ٢: ٩٨١ «نبس».

ذمّه ذمّاً فهو مذموم [وذميم] وذمّ ويكسر ضدّ مدحه، كذا في القاموس[١].

وسيصلى على البناء للمفعول على التشديد، وبناء للمفعول والفاعل على التخفيف، والثاني أشهر، أصلاه النارَ وصَلاهُ إيّاها وفيها وعليها أدخله إيّاها، كذا في القاموس[٢] وفي الصحاح: صليت اللحم وغيره صلياً مثال رميتُه رمياً إذا شويته، ويقال أيضاً: أصليت الرجل ناراً، إذا أدخلته النار وجعلته يصلاها، فإن ألقيته فيها إلقاء كأنّك تريد الإحراق قلت أصليته بالألف، وصلّيته تصلية، وقرئ ويصلّى سعيراً، ومن خفّف فهو من قولهم صِلَى فلان النار بالكسر يَصْلى صُلياً والسعير النار[٣]، انتهى. وفي الكشّاف في تفسير قوله تعالى: ﴿**سيصلون سعيراً**﴾[٤]، أي: ناراً من النيران مبهمة الوصف[٥]، انتهى. ولعلّه مستفاد من التنكير المفيد للتعظيم والتهويل مثل قوله تعالى: ﴿**فأذنوا بحرب من الله**﴾[٦].

قوله: **(فيا واجب الوجود ويا فايض الجود ويا غاية كلّ مقصود)**[٧] رجل فيّاض، أي: وهّاب، ونهر فيّاض، أي: كثير الماء، كذا في الصحاح[٨]، وفاض الماء والدمع يفيض فيضاً إذا كثر، ومنه أنّه قال لطلحة: أنت الفيّاض سمّي به لسعة عطائه وكثرته، كذا في النهاية[٩]، قيل: إضافة فايض الجود إلى الفاعل وفيه مكنية وتخييل، انتهى.

---

١. القاموس ٤: ١٦٢ «ذم».

٢. القاموس ٤: ٥١٠ «الصلا».

٣. الصحاح ٤: ٢٤٠٢ «صلا».

٤. النساء (٤): ١٠.

٥. الكشّاف ١: ٤٧٩.

٦. البقرة (٢): ٢٧٩.

٧. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٨. الصحاح ٢: ١١٠٠ «فيض».

٩. النهاية ٣: ٤٨٤.

ولا يخفى إمكان حمل الاستعارة فيه على الأصلية والتبعية أيضاً، بتشبيه الإعطاء بفيض الماء في الكثرة، أو يحمل الإضافة على مثل: لجين الماء، من إضافة المشبّه به إلى المشبّه.

هذا، لمّا انجرّ الكلام بالوعد والوعيد، وبيان حال من هو في الدارين شقي وسعيد، ورأى أنّ الأمر بيده تعالى، وأنّ له الآخرة والأُولى، لا تُرام السعادة إلّا من لديه ولا مهرب من الشقاوة إلّا إليه، فتجلّى له جلال الله تجلّياً لم يَرَ شيئاً سواه، فصار كأنّه أينما تولّى فثمَّ وجه الله، فانثنى مثنياً عن الغيبة إلى الخطاب، راجياً منه حسن المنشأ والمآب، فناداه:

أوّلاً: بصفته الذاتية المجرّد تصوّر ثبوتها له تعالى عن تصوّر الغير لرعاية الأدب، ومراعاة آداب الثناء من تجريده في أوّل الخطاب عن الإشعار بالطلب، واختار هذه من بين الصفات الذاتية إشعاراً في الثناء بشكر النعمة التي أنعمها عليه وعلى أمثاله، من قلوب بها تمكّنوا من الاستدلال عن آيات شهوده على وجوب وجوده من دون توقيف عليه وإرشاد إليه.

وثانياً: بالصفة الإضافية التي بها أُفيض الوجود على الممكنات، وإليها يحتاج في البقاء جميع الموجودات، إشارة إلى اتّصاف ذاته تعالى بقسمي الصفات، وإيجاده تعالى جميع الموجودات.

وثالثاً: بالصفة التي إليها تنتهي حاجات العباد، وبها يتسبّب أسباب حياتهم في المبدأ وإنجائهم في المعاد.

ثمّ طلب منه صلواته لعبده الهادي إلى منهج اليقين، القائد إلى مقصد الدين، الذي به شيّد مباني تبيين الآيات، وما ذكر من الصفات في الفقرات، كتمهيد القواعد وإبراز الغوامض وكشف القناع عن المعضلات إمّا بتوسّطه أو بنفسه، ليكون ذلك أداءً لبعض

حقوقه، وما مسّه من المشقّة والنصب والعناء والتعب في تبليغ ما مهّد به قواعد الدين، وقرّر به بنيان اليقين، وإشاعة أحكام الإسلام، وإذاعة أسرار الكلام، ليتقرّب بذلك إلى الله تعالى، ويكون ذلك منه معذرة لجرأة خطابه، ووسيلة لرفع دعائه إلى رفيع جنابه، وسبباً لإجابته دعوته وإعطائه مسألته، لحصول التيقّن باستجابة الدعاء للرسول بالصلوات والتسليم، وعدم تجويز التبعيض في الإعطاء بالنسبة إلى كرم الكريم، ولمناسبة مقصوده الذي هو الاستسعاد ببركاته والاستفاضة من كراماته، ولا يخفى عليك أنّ تلك النكتة التي أوردناها في التفريع والالتفات لا اختصاص لها بعود المستترات في الفقرات إلى الله تعالى أو إلى عبده.

وإن شئت نكتة خاصّة بماذا عادت إلى الله تعالى، فهي أنّ ما تقدّم من الصفات يحرّك الإقبال إلى جنابه، وينبعث منه الشوق بعزيز خطابه.

وإن شئت خاصّة بعودها إلى الرسول ﷺ فارجع إلى ما قيل: من أنّه لمّا وصف النبي ﷺ بالصفات السابقة وذلك ممّا يبعث ويحرّك الدعاء له ﷺ فرّع عليها ذلك، فطلب له الصلاة من جناب الحقّ جلّ وعلا ملتفتاً من الغيبة إلى الخطاب، مثنياً عليه سبحانه أوّلاً بعبارات ثلاث، يفصح أوّلها عن أنّه مبدأ الكلّ، وثانيها عن أنّ منه معاشهم، وثالثها عن أنّ إليه معادهم.

قوله: (**صلّ عليه صلاة توازي غناءه وتجازي**[١] **عناءه وعلى من أعانه وقرّر بنيانه [تقريراً]**)[٢].

لم يصرّح باسمه ﷺ إمّا لتقدّم ذكره بقوله على عبده وعدم تخلّل شيء يشتبه به الأمر في البين، وإمّا لإجلاله وتعظيمه وصونه عن لسانه، أو لأنّ قرينة المقام

---

١. في النسختين: وتحاذي. وأثبتناه حسب المصدر، وحسب ما ورد في أعلى نسخة ألف من نص البيضاوي.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٣.

تشير إليه، وطلب الصلوات ينادي عليه.

ومعنى قوله: (صلّ عليه) أي: عظّمه في الدنيا بإعلاء ذكره وإظهار دعوته وإبقاء شريعته، وفي الآخرة بتشفيعه في أُمّته وتضعيف أجره ومثوبته، هكذا قال ابن الأثير في نهايته[١]، وفي القاموس: الصلاة الدعاء والاستغفار وحسن الثناء من الله عزّ وجلّ على رسوله ﷺ، اسم يوضع موضع المصدر وصلّى صلاة لا تصلية[٢] انتهى.

والمراد من قوله: (توازي غناءه) أي: تناسب شأنه وتليق به، وتقرّبه بجناب الله تعالى، ويصلح أن يقع جزاء لما أدركه من العناء والتعب في إظهار الحقّ، هو بإزائه أي بحذائه.

والغنى كإلى ضدّ الفقر، وإذا فُتح مُدَّ.

وعَنى عناء وتَعَنّى نَصِبَ وتَعبَ.

والتقرير التثبيت.

والبنى نقيض الهدم، بَنى بنياناً وبناءً وبنية وبناية كذا في القاموس[٣] والصحاح[٤]، وفي الكلام استعارة بتشبيه دينه بالبنيان على المصرّحة، أو بتشبيه دعوته ببناء الباني للبيت مثلاً على الأصلية والتبعية، أو بتشبيه دينه بأمر ذي بناء على المكنية والتخييلية، والتقرير ترشيح.

قوله: **(وأفض علينا من بركاتهم، واسلك بنا مسالك كراماتهم، وسلّم علينا وعليهم**

---

١. النهاية ٣: ٥٠.

٢. القاموس ٤: ٥١٠ «الصلا».

٣. القاموس ٤: ٤٤١ «البنى».

٤. الصحاح ٤: ٢٢٨٦ «بنا».

تسليماً كثيراً)[١] أفاض الماء على نفسه أفرغه، والبركة محرّكة النماء والزيادة والسعادة، والكرامة العزازة، وله عليَّ كرامة، أي: عزازة، كذا في القاموس[٢] وفي النهاية أصل الإفاضة الصبّ[٣].

وبارك على محمّد، أي: أثبت له وأَدِمْ ما أعطيته من التشريف والكرامة، وهو من برك البعير إذا ناخ في موضعه فلزمه، وتطلق البركة أيضاً على الزيادة. انتهى.

والمراد من البركات النعماء التي أنعمها الله عليه ﷺ، أي: أعطنا من جنس ما أعطيته من رفع الدرجات ونيل المثوبات، أو من خصوص ما أعطيته لنكون في الجنّة من رفقائه، وأُولي حظوظ من نعمائه، وقيل: أراد بها علومهم ومعارفهم. انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ هذا أيضاً يحتمل معنيين أحدهما: كون المراد أن يفيض الله تعالى عليهم من جنس العلوم [التي] أفاضها عليه ﷺ.

وثانيهما: أن يوصل إليهم علومه ومعارفه المضبوطة في الكتب المنقولة عنه، سيّما العلوم المتعلّقة بالتنزيل، ومعارف أسرار التأويل، على وجه تكون مصونة عن تطرّق الزيادة والنقصان، ومجرّدة عن لباس الالتباس على الأفهام والأذهان، ليتمّ بذلك نعمته التي أنعمها عليهم من قلب واع بنعمة أُخرى، هي تمكّنهم من إلقاء السمع والاستماع، وأخذهم في الحقيقة عمّن إليه الوحي يوحى، وتعلّمهم ممّن علّمه شديد القوى، ليكمل لهم دينهم، وتزداد نعمة يقينهم، ويتشرّفوا بشرف الدارين ويهتدوا إلى السعادة من طريقين.

قوله: **([وبعد فإنّ أعظم العلوم مقداراً]، وأرفعها شرفاً ومناراً علم التفسير**

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٣. وفيه: عليهم وعلينا.

٢. القاموس ٤: ٢٤ «الكرم».

٣. النهاية ٣: ٤٨٤.

الذي)[١]. المنار موضع النور كما في القاموس[٢]، وعلامة تنصب في الطريق لئلّا يضلّ سالكه، كما قال الجوهري: المنار علم الطريق[٣]، وفي نهاية ابن الأثير: المنار جمع منارة وهي العلامة التي تجعل بين الحدّين، ومنار الحرم أعلامه ضربها الخليل عليه السلام على أقطاره ونواحيه، والميم زائدة، ومنه الحديث: أنّ للإسلام صوىً ومناراً، أي علامات وشرائع يعرف بها. انتهى[٤].

وعلم التفسير كما قيل: هو الذي يبحث فيه عن كلام الله المجيد من حيث الدلالة على مراده سبحانه، وموضوعه هو الكلام المجيد من حيث إنّ المراد به ماذا؟ أو ما نزّل للإعجاز، ليكون الموضوع أمراً كلّياً، وغايته الفوز بالسعادات الأبدية والكرامات السرمدية.

قوله: **(هو رئيس العلوم الدينية ورأسها [ومبنى قواعد الشرع وأساسها])**[٥] وأشرفها وأسناها وأبهرها وأبهاها وأجلّها وأفضلها وأنفعها وأكملها، فإنّه لجميع العلوم الأصل، عنه يتفرّع أفانينها، والعماد عليه يبنى قوانينها، قال أمير المؤمنين وسيّد الوصيين علي بن أبي طالب عليه السلام: **القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا يفنى عجائبه، ولا ينقضي غرائبه**[٦].

وروي عن عبد الله بن مسعود أنّه قال: إذا أردتم العلم فأثيروا القرآن، فإنّه فيه

١. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٢. القاموس ٢: ٢١ «النور».

٣. الصحاح ٢: ٨٣٩ «نور».

٤. النهاية ٢: ٨٠٣ (نور).

٥. تفسير البيضاوي ١: ٣.

٦. نهج البلاغة: ٦١، خطبة ١٨.

علم الأوّلين والآخرين[١].

وعن سعيد بن قتادة في قوله عزّ وجلّ ﴿ومن يؤتى الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً﴾ قال: هو القرآن[٢].

والعلوم الدينية كما قيل ستة: التفسير، والحديث، والكلام، والأُصول، والفقه، وعلم الأخلاق.

قوله: **(لا يليق لتعاطيه والتصدّي للتكلّم فيه إلّا من برع في العلوم الدينية كلّها أُصولها وفروعها)**[٣]. التعاطي التناول، من عطا الشيء يعطوه إذا أخذه وتناوله، ومنه الحديث تعطوه الأيدي، أي: تبلغه وتناوله، كذا في *النهاية*[٤].

بَرَعَ الرجل وبَرُع بالضمّ أيضاً بَراعة وبُروعاً أيضاً على ما في *القاموس*[٥]، فاق أصحابه في العلم وغيره فهو بارع، كذا في *الصحاح*[٦].

والمراد من العلوم الدينية في تلك الفقرة ما سوى التفسير، لاستحالة توقّف التصدّي في الشيء على التصدّي في ذلك الشيء، ويمكن أن يقال المراد بالتعاطي والتصدّي هو إدراكه على وجه ينبغي[٧]، ولا يحصل ذلك إلّا بإدراكه كذلك.

١. مجمع البيان ٢: ١٩٤ والتبيان ٢: ٣٤٨ وفيهما: فإنّ. ومثله في غيرهما.

٢. مجمع البيان ٢: ١٩٤ والتبيان ٢: ٣٤٨.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٤.

٤. النهاية ٣: ٢٥٩ «عطا».

٥. القاموس ٣: ٨ «برع».

٦. الصحاح ٣: ١١٨٤ «برح».

٧. هـ: أي: على الوجه الأكمل ويصير الحاصل أنّ التوقّف على العلوم المذكورة إنّما هو لأجل الخوض الكامل فيه، وإن كان أصل الخوض فيه لا يتوقّف عليها، ولا يخفى عليك أنّه يمكن أن يكون الغرض من هذا الكلام أن لا حاجة إلى استثناء علم التفسير، إذ المراد من التعاطي والتصدّي الخوض فيه على وجه يملى عليه، ولا بعد في توقّف ذلك على العلم بالتفسير أيضاً، هذا مما أفاده الأُستاد المحقّق حين المرور عليه، «منه».

فإن قلت: فأيّ مزيّة للتفسير في هذا المعنى على سائر العلوم؟

قلت: دعوى المزية غير ظاهر، ولو سلّم نقول: ذلك لأنّ في سائر العلوم يمكن إدراك بعض مسائله على الوجه اللائق من دون إدراك بعض آخر، مثلاً في العلوم الحكمية يمكن معرفة أحوال العناصر مثلاً من دون معرفة أحوال الأفلاك، بخلاف التفسير، فإنّه لا يمكن معرفة بعض مسائله إلّا باستقصاء تمامها حقيقةً أو ادّعاءً.

والمراد بأُصولها الكلام وأُصول الفقه، وعدّ بعضهم الحديث أيضاً من الأُصول، فعلى هذا تنحصر الفروع في الفقه وعلم الأخلاق، وإطلاق الجمع باعتبار دخول التفسير فيها وإن لم يكن مراداً هاهنا.

قوله: **(وفاق في الصناعات العربية والفنون الأدبية بأنواعها)**[١]، فُقت فلاناً أفوقه صرت خيراً منه وأعلا وأشرف، كأنّك صرت فوقه في المرتبة، كذا في *النهاية*[٢].

والصناعات جمع صناعة، وهي العلم المتعلّق بكيفية العمل، كأنّ المقصود منه ذلك العمل، فإن كان يمكن حصوله[٣] بمجرّد النظر والاستدلال كالطبّ مثلاً فهو الصناعة في عرف الخاصّة، وإن لم يكن حصوله إلّا بمزاولة العمل كالخياطة مثلاً فهو مختص بالصناعة في عرف العامّة، هكذا قال السيّد الشريف في حواشيه على الكشّاف[٤].

قيل: المراد بالفنون الأدبية علم الأدب، وهو علم يحترز به عن الخلل في كلام

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٤.

٢. النهاية ٣: ٤٨٠ «فوق».

٣. هـ: قد أفاد الأُستاد المحقّق أدام الله ظلال إفاداته على رؤوس أذهان الطالبين: أن لا فرق بين الخياطة والطبّ في الحصول بالنظر والاستدلال وتوقّف عملها على المزاولة. «منه».

٤. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ١٢.

العرب لفظاً وكناية، وفنونه اثنى عشر: اللغة، والنحو، والصرف، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والتاريخ، والإنشاء، والعروض، والقوافي، وعلم الخطّ، وقرض الشعر، وهذه هي الصناعات العربية، فعطف الفنون الأدبية عليها تفسيري، واستمداد التفسير من الأربعة الأخيرة غير ظاهر، فلعلّ الإطلاق نظراً إلى الأغلب، وأمّا علم القراءة فمن توابع التفسير، كما أنّ البديع من توابع المعاني. انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك أنّه يمكن أن يكون استمداد التفسير من علم القوافي وعلم الخطّ للمعرفة بحال المقامات التي تقتضي رعاية السجع، ولمعرفة رسم الخطّ الذي يختلف كثيراً، وأمّا استمداده من العروض وقرض الشعر فيمكن أن يكون للاحتياج[1] في تفسير الآيات بمعرفة تأليف الكلمات وترصيف العبارات على وجه يكون مستحسن الطباع بأسرها ومقبول الطبائع عن آخرها، ولا يكفي في معرفته على وجهه وكما ينبغي علم المعاني والبيان، كما قال صاحب الكشّاف في ديباجة تفسيره: علم التفسير لا يتمّ لتعاطيه إلّا رجل قد برع في علم المعاني والبيان، إلى قوله: ذا دربة بأساليب النظم والنثر مرتاضاً غير ريّض بتلقيح نبات الفكر، قد علم كيف يرتّب الكلام ويؤلّف، وكيف ينظّم ويرصّف[2].

قوله: (**ولطالما أُحدّث نفسي**)[3]. ما في (طالما) و(قلّما) مصدرية، والمصدر فاعل، أي: طال تحديثي نفسي، وقيل: كافّة للفعل عن طلب الفاعل، ولذا تكتب متّصلة كذا قال العلّامة التفتازاني في حواشيه على الكشّاف.

---

١. «ب»: الاحتياج.

٢. الكشّاف ١: المقدّمة.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٤.

قوله: (**[أن أُصنّف في هذا الفنّ كتاباً] يحتوي على صفوة ما بـلغني**)[١]. احـتوى عليه جمعه وأحرزه، كذا في القاموس[٢]، حواه يحويه حيّاً، أي: جمعه، واحـتواه مثله، وصفوة الشيء خالصه، كذا في الصحاح[٣].

قوله: (**وينطوي على نكت بارعة ولطائف رائعة [استنبطتها أنا ومن قـبلي مـن أفاضل المتأخّرين، وأماثل المحقّقين]**)[٤]. ينطوي، أي: يحتوي، طوى بالفتح يطوي طيّاً إذا تعمّد لذلك، كذا في الصحاح[٥].

والنكت الضرب اليسير والأثر اليسير، كما ينكت الرجل بقضيبه الأرض فيخطّ فيها، والنكت بالحصى فعل المهموم المذكّر في أمره، كذا في الفائق[٦]، وفي النهاية أيضاً: ينكت رأسه، أي: يفكّر ويحدّث نفسه، وأصـله مـن النكْت بـالحصا ونكت الأرض بالقضيب، وهو أن يؤثّر فيها بطرفه، فعل المفكّر المـهموم، وفـي حـديث الجمعة: فإذا فيها نكتة سوداء، أي: أثر قليل كالنقطة شبه الوسخ في المرآة والسيف ونحوهما، انتهى[٧]، والنُكتة من النَكْت كالنُقطة من النَـقْط، ونُكَت الكـلام أسـراره ولطائفه، لحصولها بالفكرة التي لا يـخلو صـاحبها عـن نكت فـي الأرض بـنحو الإصبع، بل لحصولها بالحالة الفكرية الشبيهة بالنكت، كذا قال السيّد الشريف في

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٤. وبعده: من عظماء الصحابة وعلماء التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين.

٢. القاموس ٤: ٤٦٥ «الحى».

٣. الصحاح ٤: ٣٣٢٢ «حوى».

٤. تفسير البيضاوي ١: ٤.

٥. الصحاح ٤: ٢٤١٥ «طوى».

٦. الفائق ٤: ٢٤ «نكت».

٧. النهاية ٥: ١١٤ ـ ١١٣ «نكت».

حواشيه على الكشّاف[١].

بارعة جميلة، كذا في *القاموس*[٢].

رائعة معجبة، راعَنِي الشيء أعجبني.

نبط الماء ينبط نبوطاً نبع، والاستنباط الاستخراج، كذا في *الصحاح*[٣].

الأمثل الأشرف والأعلى في المرتبة والمنزلة، وأماثل الناس خيارهم، كذا في النهاية[٤].

قوله: **(ويعرب عن وجوه القرآات المعزيّة)**[٥] الإعراب الإبانة والإيضاح، كذا في النهاية[٦]، وفي الفائق: الإعراب والتعريب الإبانة يقال: أعرب عنه لسانه وعرّب انتهى[٧].

التعزي الانتماء والانتساب إلى القوم، ويقال عزيت الشيء وعزوته أعزيه وأعزوه إذا أسندته إلى أحد، كذا في النهاية[٨]، وفي *الفائق* أيضاً: التعزي والاعتزاء بمعنى وهو الانتساب[٩].

قوله: **(إلى الأئمّة الثمانية المشهورين)**[١٠] من القرّاء.

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ١٤.

٢. القاموس ٣: ٨ «برع».

٣. الصحاح ٢: ١١٦٢.

٤. النهاية ٤: ٢٩٦ «مثل».

٥. تفسير البيضاوي ١: ٤.

٦. النهاية ٣: ٢٠٠ «عرب».

٧. الفائق ٢: ٤٠٩ «عرب».

٨. النهاية ٣: ٢٣٣ «عزى».

٩. الفائق ٢: ٤٢٤.

١٠. تفسير البيضاوي ١:

أحدهم: نافع بن عبد الرحمان وهو المدني، وقرأ على أبي جعفر ومنه تعلّم القرآن، وعلى شيبة بن نصاح، وعلى عبد الرحمان بن هرمز الأعرج، وقرأ على ابن عبّاس، وله ثلاث روايات رواية وَرش وهو عثمان بن سعيد، ورواية قالون عيسى بن ميناء، ورواية إسماعيل بن جعفر.

وثانيهم: عبد الله بن كثير، وهو مكّي، وقرأ على مجاهد، [وقرأ مجاهد] على ابن عبّاس، وله ثلاث روايات، رواية البزّي، ورواية ابن فليح، ورواية أبي الحسين القواس.

وثالثهم: عاصم [بن] أبي النجود بَهْدلَة، وهو الكوفي، قرأ على أبي عبد الرحمان السلّمي، وهو قرأ على علي بن أبي طالب عليه السلام، وقرأ أيضاً على زِرّ بن حُبَيش، وهو قرأ على عبد الله بن مسعود، وله روايتان: رواية حفص بن سليمان البزاز ورواية أبي بكر بن عيّاش، [ولأبي بكر بن عيّاش] ثلاث روايات: رواية أبي يوسف الأعشى وأبي صالح البرجمي ويحيى بن آدم، ولحفص أربع روايات: رواية أبي شعيب القواس وهبيرة التمار وعبيد بن الصباح وعمرو بن الصباح.

ورابعهم: حمزة بن حبيب، وهو الكوفي، قرأ على جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، وقرأ أيضاً على الأعمش سليمان بن مهران، وقرأ الأعمش على يحيى بن وثّاب، وهو قرأ على علقمة ومسروق والأسود بن يزيد، وهم قرأوا على عبد الله بن مسعود، وأيضاً قرأ حمزة على حمران بن أعين، وهو قرأ على أبي الأسود الديلمي، وقرأ على علي بن أبي طالب عليه السلام، وله سبع روايات: رواية العجلي عبد الله بن صالح، ورواية رجاء بن عيسى، ورواية حمّاد بن أحمد، ورواية خلّاد بن خالد، ورواية أبي عمر الدوري، ورواية محمّد بن سعدان النحوي، ورواية خلف بن هشام.

وخامسهم: أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي وهو الكوفي قرأ على حمزة،

ولَقِيَ من مشايخ حمزة أبي ليلى وقرأ عليه، وعلى أبان [بن] تغلب وعيسى بن عمرو وغيرهم، وله ستّ روايات: رواية قُتَيبة بن مهران، ورواية نصير بن يوسف النحوي، ورواية أبي الحارث، ورواية أبي حمدون الزاهد، ورواية حمدون بن ميمون الزجّاج، ورواية أبي عمر الدوري.

وسادسهم: أبو عمرو بن العلاء وهو البصري، وله ثلاث روايات: رواية شجاع بن أبي نصر، ورواية العبّاس بن الفضل، ورواية اليزيدي يحيى بن المبارك، ولليزيدي ستّ روايات: رواية أبي حمدون الزاهد، وأبي عمر الدوري، وأوقيّة، وأبي نُعيم غلام سَجّادة، وأبي أيّوب الخيّاط، وأبي شعيب السوسي.

وسابعهم: عبد الله بن عامر اليحصبي، وهو شامي، قرأ على المُغيرة بن شهاب المخزومي، وقرأ المغيرة على عثمان بن عفّان، وله روايتان: رواية ابن ذكوان، ورواية هشام بن عمّار.

هؤلاء هم القرّاء السبعة المشهورون، ولعلّه أراد بتمامهم إلى الثمانية يعقوب بن إسحاق الحضرمي، وهو البصري، وله ثلاث روايات، رواية رَوْح وزيد ورويس، وإنّما اجتمع الناس على قراءة هؤلاء واقتدوا بهم؛ لأنّهم تجرّدوا لقراءة [القرآن][1]، واشتدّت بذلك عنايتهم مع كثرة علمهم، ومن كان قبلهم أو في أزمنتهم ممّن نسب إليه القراءة من العلماء وعدّت قراءتهم في الشواذّ لم يتجرّد تجرّدهم، وكان الغالب على أُولئك الفقه والحديث وغير ذلك من العلوم، وقراءتهم كلّها مسندة لفظاً وسماعاً حرفاً حرفاً من أوّل القرآن إلى آخره.

---

١. من مجمع البيان ١ / ٣٧، وعامة ما ذكره هنا منه، وفي النسختين: تجوّزوا القراءة، وهكذا فيما سيأتي: يتجوّد تجوّدهم.

قوله: **(والشواذّ المروية من القرّاء المعتبرين)**[١]، وهم ما سوى الثمانية المشهورين، شذّ عنه يَشُذّ ويَشِذّ شَذوذاً، انفرد عن الجمهور، فهو شاذّ، كذا في الصحاح[٢].

قوله: **([إلاّ أنّ قصور بضاعتي] يثبّطني عن الإقدام ويمنعني عن الانتصاب [في هذا المقام])**[٣] ثَبَطَهُ عن الأمر عوَّقه، وبطَّأ به كثَبَّطَهُ فيها.

نَصَبَ الشيءَ وَضَعه، ورَفَعَه، ضدّ، [كنصّبه] فانتصب وتنصَّب، كذا في القاموس[٤] وفي النهاية أيضاً: النَصْب إقامة الشيء ورفعه[٥].

قوله: **(حتّى سنح لي بعد الاستخارة ما صمّم به عزمي على الشروع)**[٦] الخير ضدّ الشرّ، تقول منه خِرْت يا رجل فأنت خائر وخيّر، وخار اللهُ لك، أي: أعطاك ما هو خير لك، والخِيْر بسكون الياء الاسم منه، وأمّا بالفتح فهي الاسم من قولك اختاره الله، ومحمّد ﷺ خِيَرة الله تعالى من خلقه، يقال بالفتح والسكون، والاستخارة طلب الخيرة في الشيء، وهي استفعال، كذا في النهاية[٧].

صمَّم في الأمر والسير تصميماً مضى.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٤.

٢. الصحاح ١: ٥٦٥ «شذ».

٣. تفسير البيضاوي ١: ٤.

٤. القاموس ١: ٢٩٦ «نصب».

٥. النهاية ٥: ٦٢ «نصب».

٦. تفسير البيضاوي ١: ٤. وبعده: فيما أردته، والإتيان بما قصدته، ناوياً أن أُسمّيه بعد أن أُتمّه بأنوار التنزيل وأسرار التأويل، فها أنا الآن أشرع وبحسن توفيقه أقول، وهو الموفق لكلّ خير، ومطعي كلّ مسؤول.

٧. النهاية في غريب الحديث ٢: ٩١ «خير».

عزم على الأمر يعزم عزماً عليه وعلى الرجل أقسَمَ، كذا في القاموس[١].

[سورة فاتحة الكتاب]

قوله: **(سورة فاتحة الكتاب)**[٢] قيل: إنّها مستعارة من سور المدينة لإحاطتها بما تضمّنته من أصناف المعارف والأحكام كإحاطة السور بما يحتوي عليه، أو مجاز مرسل من السورة بمعنى الرتبة العالية والمنزلة الرفيعة، إذ لكلّ واحد من السور الكريمة مرتبة في الفضل عالية، ومنزلة في الشرف رفيعة، أو لأنّها توجب علوّ درجة تاليها وسموّ منزلته عند الله سبحانه، وقيل: واوها مبدّل من الهمزة أخذاً من السؤر، بمعنى البقية والقطعة من الشيء، واختلفوا في رسمها عرفاً، وأطنبوا المقال وتكاثروا في الأقوال، وظنّي أنّ كمال شهرتها واستفاضتها مغن عن ذلك، إذ من الظاهر أنّ سورة القرآن أهل العرف يطلقونها على طائفة من كلام الله تعالى ممتازة عن غيرها، بإطلاق الشارع لفظ السورة عليها، مع قيد به يتميّز بعضها عن بعض أيضاً.

وإن أردت تعريفاً بعد ما تلوناه عليك نقول: إنّها طائفة من كلام الله تعالى مصدّرة ببسم الله الرحمن الرحيم الابتدائية أو بالبراءة منتهية إلى مثلها، أو غير منتهية بشيء من كلام الله تعالى، على ما جرت العادة والعرف في كتابة القرآن.

أو نقول: هي طائفة من كلام الله تعالى مصدّرة بالبراءة أو ببسم الله الرحمن الرحيم، مستقلّة لا يكون معناها متعلّقة بها أو بما قبلها، منتهية إلى مثلها أو غير منتهية بشيء من كلام الله تعالى.

---

١. القاموس ٤: ٢١١ «عزم».

٢. تفسير البيضاوي ١: ٥.

وفاتحة الشيء أوّله، وخاتمته آخره، إذ بها الفتح والدخول في الأمر والختم والخروج عنه، ولعدم اختصاصها بالسورة ونحوها كانت التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، دون تأنيث الموصوف في الأصل، هكذا قال الفاضل التفتازاني في حواشيه على الكشّاف.

وقيل: مصدر بمعنى الفتح، كالكاذبة بمعنى الكذب، ثمّ أُطلقت على أوّل شيء، تسمية للمفعول بالمصدر؛ لأنّ الفتح يتعلّق به أوّلاً وبتوسّطه يتعلّق بالمجموع، فهو المفتوح الأوّل[١].

والكتاب يطلق على مجموع المنزل المكتوب في المصحف، وعلى القدر المشترك بينه وبين أجزائه، كما أشار إليه السيّد الشريف في حواشيه على الكشّاف[٢]. ويرشدك إليه أيضاً تجويز المفسّرين كون السورة هي المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**ذلك الكتاب**﴾.

ومعنى فاتحة الكتاب أوّله، ثمّ صارت بالغلبة علماً لسورة الحمد.

وقد يطلق عليها الفاتحة وحدها، فإمّا أن يكون علماً آخر بالغلبة أيضاً لكون اللام لازمة، وإمّا أن يكون اختصاراً واللام كالخلف عن الإضافة.

ثمّ تسمية تلك السورة بهذا الاسم، إمّا لما قيل من أنّها أوّل السور نزولاً، كما ذهب إليه أكثر المفسّرين، وصرّح بذلك السيّد الشريف في حاشيته على الكشّاف[٣]، وإمّا لما قيل من أنّها مفتتح الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ، أو مفتتح القرآن المنزّل جملة واحدة إلى سماء الدنيا، وإمّا لما قال صاحب مجمع البيان: من افتتاح

١. الكليات للحسيني الكفوي ٦٩٤.

٢. حاشية الكشّاف للسيّد الشريف: راجع ١١١.

٣. حاشية الكشّاف للسيّد الشريف: ٢٢.

المصاحف بكتابتها، أو لوجوب قراءتها في الصلاة[1].

وما يتوجّه على أحد وجهيه من أنّ المراد بالكتاب الكلّ فكيف يصحّ تسميتها بفاتحة الكتاب لافتتاح ما يقرأ في الصلاة من القرآن.

فمدفوع إمّا بأنّه يمكن أن يكون المراد من المعنى الإضافي، جزء الكتاب الذي يكون فاتحة للقدر المقرو في الصلاة، ويكون المراد من الكتاب الكلّ، والحاصل أنّه في الإضافة لا يلزم أن يكون فاتحيته بالنسبة إلى المضاف إليه.

وإمّا بما حقّقناه آنفاً من إطلاق الكتاب على المجموع وعلى القدر المشترك بينه وبين أجزائه، على أنّ تسمية البعض باسم الكلّ مجاز شائع، فلا مانع من أن يكون هذا منه، كما قيل وفيه بعد.

وما يرد على الآخر، من أنّ تسميتها بها متقدّمة على هذا الترتيب لوقوعها في الحديث النبوي ووقوعه بعد عصر الرسالة.

فالجواب عنه أنّه يمكن أن يكون القدر المكتوب في عصره صلى الله عليه وآله وسلم مفتتحاً بهذه السورة بإشارة منه صلى الله عليه وآله وسلم، ويكون تقديم هذه السورة في المصاحف بناءه على هذا، ولا ينافي ما ذكرناه قوله: المصاحف، إذ لا يلزم أن يكون إطلاق المصحف على هذا المرتّب فحسب، يرشدك إلى هذا قولهم إنّ الناس كانوا على مصاحف مختلفة، فجمعهم عثمان على مصحف واحد، وأحرق مصحف ابن مسعود.

والجواب بأنّ تلك التسمية لمّا كانت مأخوذة من الشارع، فلعلّه سمّاها لعلمه بتصدير الكتاب العزيز بها فيما بعد، لا يرضى به الطبع، وإثبات أنّ ترتيب المصحف المجيد على ما هو عليه الآن إنّما وقع في عصره صلى الله عليه وآله وسلم لا يخلو عن إشكال.

---

١. مجمع البيان ١: ٤٧.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه يمكن أن يقال في سبب تسميتها بها أنّها أوّل ما يتعلّمه الناس من سور القرآن، لكمال احتياجهم إليها بسبب وجوب قراءتها في الصلاة.

ثمّ إضافة السورة إلى الفاتحة لامية، من إضافة العامّ إلى الخاصّ نحو يوم الجمعة، وإضافة الفاتحة إلى الكتاب أيضاً كذلك، لكن من إضافة الجزء إلى الكلّ مثل يد زيد.

قوله: (**وتسمى أُمّ القرآن**)[١] عطف على تسميتها بالفاتحة المستفادة من الكلام السابق وهو قوله: سورة فاتحة الكتاب.

قوله: (**لأنّها مفتتحه ومبتدأه**)[٢] قيل: تعليل للتسميتين معاً. وقيل: للثانية فقط، وقيل على طريق اللفّ والنشر، والأخير منقول عن المؤلّف وظنّي أنّه أولى منهما، والثاني من الأوّل.

ولا يخفى عليك أنّ ها هنا احتمالاً آخر وهو أن يكون قوله: (لأنّها مفتتحه ومبتدأه) تعليلاً لتسميتها للأوّل بالفاتحة، وقوله: (فكأنّها أصله ومنشأه) تعليلاً لتسميتها بأُمّ الكتاب على سبيل التفريع، كما يشهد به الذهن السليم.

قوله: (**فكأنّها أصله ومنشأه**)[٣]. اعلم أنّ العرب تسمّي كلّ جامع أمراً أو متقدّم لأمر إذا كانت له توابع تتبعه أُمّاً، فيقولون أُمّ الرأس للجلدة التي تجمع الدماغ، وأُمّ القرى لمكّة لأنّ الأرض دحيت من تحت مكّة فصارت لجميعها أُمّاً، فقوله: (فكأنّها أصله ومنشأه) المتفرّع عن كونها (مفتتحه ومبتدأه) ناظر إلى المعنى الثاني، على أن يكون تسميتها بها من قبيل تسمية مكّة بأُمّ القرى، لتقدّمها عليها بسبب دحو الأرض

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٥.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٥.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٥.

من تحتها، وقوله [الآتي]: (أو لأنّها تشتمل على أُصول ما فيه) إلى آخره ناظر إلى المعنى الأوّل على أن يكون تسميتها بها مثل تسمية الجلدة المذكورة بأُمّ الرأس لاشتمالها على الدماغ وقواه الخمس.

قوله: **(ولذلك تسمّى أساساً)**[١] في مجمع البيان عن ابن عبّاس أنّ لكلّ شيء أساساً وساق الحديث إلى أن قال: وأساس القرآن الفاتحة وأساس الفاتحة بسم الله الرحمن الرحيم[٢].

قوله: **(أو لأنّها تشتمل على ما فيه)** أي: على كلّيات المعاني التي في القرآن **(من الثناء على الله تعالى)** وهو في الحمد لله ربّ العالمين **(ومن التعبّد بالأمر والنهي)**[٣] وهو في إيّاك نعبد؛ لأنّ معنى العبادة قيام العبد بامتثال أوامر المولى ونواهيه.

وقيل: هو في الصراط المستقيم أيضاً، ولعلّه ناظر إلى أن يراد به ملّة الإسلام المشتمل على الأحكام بل على الثناء أيضاً.

وقيل: هو في الحمد لله أيضاً؛ لأنّ مآل معناه قولوا الحمد لله ربّ العالمين، والأمر بالشيء إيجاباً يستلزم النهي عن ضدّه.

و[قوله: **(وبيان وعده ووعيده)**[٤] المراد] من الوعد بالتحريض والترغيب وهو في الذين أنعمت عليهم.

والوعيد بالتخويف والترهيب وهو في المغضوب عليهم.

وقيل هما في يوم الدين أيضاً، أي: الجزاء المتناول للثواب والعقاب.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٥.

٢. مجمع البيان ١: ٤٧.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٥. وفيه: والتعبد بأمره ونهيه.

٤. تفسير البيضاوي ١ / ٥.

ثمّ وجه انحصار أُصول القرآن في هذه الثلاثة أنّ إنزال القرآن إنّما هو لسعادة الإنسان، وذلك بأن يعرف مولاه، ويتوصّل إليه بما يقرّبه، ويتحرّز عمّا عنه يبعّده، ولابدّ في التوصّل من باعث هو الوعد، وفي الاحتراز عن زاجر هو الوعيد.

فالمراد بقوله: **(من الثناء على الله تعالى)** معرفته تعالى، والعدول عنها إليه إمّا لأنّ الثناء ينشأ عن المعرفة غالباً، أو لكونه كاشفاً عنها، وإمّا للإشارة إلى أنّ معرفته تعالى تستلزم الثناء عليه، أو إلى أنّ المعرفة ليست معرفة ما لم تقترن بالثناء والإقرار بعزّ الربوبية والاعتراف بذلّ الربوبية، وبوجه آخر إنّما كانت الثلاثة أُصول مقاصد القرآن؛ لأنّ الغرض الأصلي منه الإشارة إلى المعارف الإلهية، وما به نظام المعاش ونجاة المعاد.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه يمكن إيراد وجه انحصار أُصول القرآن في الثلاثة على وجه لا يحتاج فيه إلى تكلّف حمل الثناء على المعرفة بأن يقال: إنزال القرآن إنّما هو لسعادة الإنسان، وذلك بأن يشكر منعمه، ويصرف كلّ عضو فيما خلق لأجله، وهذا لا يتمّ غالباً إلّا بمرغّب هو الوعد وزاجر هو الوعيد.

ثمّ إنّ هذه المعاني وإن اشتملت عليها سور أُخر من القرآن لكنّ هذه السورة مشتملة عليها بالترتيب الأحسن على وجه إجمالي؛ لأنّ أوّلها ما يتعلّق بالمبدأ، وآخرها ما يتعلّق بالمعاد، وأوسطها ما يتعلّق بما أمر به المبدئ، فيكون متأخّراً عنه متقدّماً على المعاد، فلهذا سمّيت بها.

أو لأنّ هذه السورة أوّل السور نزولاً عند أكثر المفسّرين، كما أشرنا إليه [فيما تقدم]، فلعلّ نزول باقي السور إنّما هو بعد تسميتها بها، لكن ينبغي أن يضمّ أنّه قد كان انحصار المقاصد ممّا سينزل في الأُمور الثلاثة معلوماً، والأمر فيه هيّن.

أو يقال: إنّهم اعتبروا هذه المعاني في باقي السور تفصيلاً لما أُجمل فيها، بيان

ذلك أنّها كانت مشتملة على تلك المعاني مجملة، ثمّ صارت في السور الباقية مفصّلة، فنزّلت منها منزلة مكّة من سائر القرى، حيث مهّدت أوّلاً ثمّ دحيت الأرض من تحتها، فكما أنّها أُمّ القرى كانت هي أُمّ القرآن، على أنّ وجه التسمية لا يجب اطّراده على ما أفاده الفاضل التفتازاني في حواشيه على الكشّاف وصدّقه في ذلك السيّد الشريف[١].

قوله: **(أو على جملة معانيه إلى آخره)**[٢]. قيل: التفاوت بين الوجهين أنّ مبنى الوجه السابق على أنّ مقاصد القرآن ثلاثة، مبدئية ومعاشية ومعادية، ومبنى هذا على أنّها اثنان علمية وعملية.

أقول: وأيضاً النظر في الأوّل على اشتمالها على بعض ما في القرآن ممّا صرّح به، وفي الثاني على جميعها، كما يرشدك إليه قوله في الأوّل: (على ما فيه)، وفي الثاني (على جملة معانيه)، وأيضاً النظر في الأوّل مقصور على ما يتعلّق بأحوال المبدأ والمعاد وما بينهما على وجه الإجمال، وفي الثاني على التفصيل.

قوله: **(من الحكم النظرية)**[٣] من معرفة المبدأ الظاهرة من الحمد لله، وصفاته المشار إليها بقوله: ربّ العالمين الرحمن الرحيم، ومعرفة المعاد المومى إليه بقوله: مالك يوم الدين، ومعرفة النبوّات المرادة بقوله: أنعمت عليهم، على ما ذهب إليه أكثر المفسّرون، وهي الأُمور التي يبحث عنها علم الكلام.

قوله: **(والأحكام العملية)**[٤] أي: الأحكام المتعلّقة بالأعمال، من العبادات البدنية

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٢٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٥.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٥.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٥.

والمالية، المفتقرتين إلى أُمور المعاش من المعاملات والمناكحات، المحتاجة إلى الأحكام التي يبحث عنها في علم الفقه، والأحكام المتعلّقة بالأخلاق، التي هي مواريث الأعمال، فإنّ للأخلاق المرضية أيضاً مدخلاً في سلوك الصراط المستقيم، وبها يحصل التقرّب[1] إلى جناب الله تعالى، وإشارة إليها في ﴿**إيّاك نعبد وإيّاك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم**﴾.

قوله: (**[التي] هي سلوك [ال]طريق المستقيم**)[2] أي: هي وسيلة إلى سلوك [الـ]طريق المستقيم.

قوله: (**والاطّلاع على مراتب السعداء [ومنازل الأشقياء]**)[3] المستفاد من القصص والأخبار المتعلّقة بالأُمم السالفة، من سعدائهم وأشقيائهم، وما يحتوي عليه من وعد الأخيار ووعيد الفجّار، المشار إليها في أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالّين.

قوله: (**[وسورة الكنز] والوافية والكافية [لذلك]**)[4] بنصبهما عطفاً على سورة الكنز، إذ لو جرّتا عطفاً على الكنز يلزم العطف على جزء العلم، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الكنز علم لها، مثل سورة الكنز، كما قال صاحب الكشّاف في رمضان وشهر رمضان[5] فلا يلزم العطف على جزء الكلمة، لكن يحتاج حينئذ إلى جعل التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، أو جعل إضافة السورة بيانية، أو تقدير الموصوف مؤنثاً،

---

١. «ب»: التقريب.
٢. تفسير البيضاوي ١: ٥.
٣. تفسير البيضاوي ١: ٥.
٤. تفسير البيضاوي ١: ٥.
٥. الكشّاف ١: ٢٢٧.

كالمعاني والطائفة مثلاً.

قوله: (**[وسورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسألة] لاشتمالها عليها**)[١] أمّا على الثلاثة الأُول فظاهر، وأمّا على تعليم المسألة، إمّا صريحاً على ما قيل من أنّ المراد قولوا الحمد لله، وإمّا ضمناً.

ثمّ المراد بتعليم المسألة، إمّا تعليم كيفية سؤال المطالب من جناب الأقدس الإلهية، من تصدير الكلام بالحمد والثناء عليه، والإقرار بالعبودية، والاحتياج لديه، والتضرّع والتخشّع بين يديه، أو تعليم ما ينبغي أن يسأل والإرشاد إلى طلب ما هو حقيق بأن يأمل، من طلب الهداية إلى الصراط المستقيم، الذي سالكه مع النبيين وتاركه في الضالّين.

قوله: (**والصلاة**)[٢] إمّا بالجرّ عطفاً على الحمد على ما في الكشّاف حيث قال: وسورة الصلاة[٣]، أو بالنصب عطفاً على سورة الحمد على ما جاء في الحديث القدسي من إطلاق الصلاة وحدها عليها.

قال صاحب مجمع البيان في ذكر أسماء فاتحة الكتاب: ومن أسمائها الصلاة لما روي عن النبي ﷺ قال: **قال الله عزّ وجلّ: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي، فإذا قال العبد: الحمد لله ربّ العالمين يقول الله: حمدني عبدي، فإذا قال: الرحمن الرحيم يقول الله: مجّدني عبدي، فإذا قال: إيّاك نعبد وإيّاك نستعين قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال: اهدنا**

١. تفسير البيضاوي ١: ٥.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٥.

٣. الكشّاف ١: ١.

الصراط المستقيم قال: هذا لعبدي إلى آخره وله ما سأل. انتهى[١].

ويؤيّده ما ورد في حديث آخر أنّ الله تعالى قال: أعطيتك فاتحة الكتاب وهي كنز من كنوز عرشي قسمتها بيني وبينك نصفين[٢].

قوله: (**[لوجوب قراءتها]أو استحبابها**)[٣] هذا ناظر إلى مذهب بعض العامّة الذين في كلّ وادٍ يهيمون.

قوله: (**وتثنّى في الصلاة**)[٤] أي: في أكثرها أو في كلّ صلاة كاملة ليخرج صلاة الجنائز.

قال السيّد الشريف في حاشيته على الكشّاف: المثاني جمع مثنيّ على صيغة المفعول مردّد ومكرّر ويجوز أن يكون جمع مَثْنى، مفعل من التثنية بمعنى التكرير والإعادة، كذا في سورة الزمر، وقال في الحجر: واحدها مثناة، ففي بعض النسخ على صيغة المفعول من التثنية كالوجه الأوّل في الزمر، وفي بعضها بفتح الميم مفعلة من الثني كالوجه الثاني فيها، وسمّيت الآيات السبع التي هي الفاتحة بالمثاني؛ لأنّها تثنّى في كلّ ركعة، أي: كلّ صلاة، تسمية للكلّ باسم الجزء. انتهى كلامه[٥].

وقوله: في كلّ ركعة وتفسيره إنّما هو لتوجيه كلام صاحب الكشّاف حيث قال:

---

١. مجمع البيان ١: ٤٨.

٢. الخصال: ٤٢٦ ـ ٤٢٥، ح ١.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٥. وفيه: واستحبابها فيها، والشافية والشفاء، لقوله عليه الصلاة والسلام: هي شفاء من كل داء، والسبع المثاني، لأنّها سبع آيات بالاتفاق، إلاّ أنّ منهم من عدّ التسمية دون أنعمت عليهم، ومنهم من عكس.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٥. وفيه بعده: أو الإنزال إن صحّ أنّها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة حين حوّلت القبلة، وقد صحّ أنّها مكية لقوله تعالى: ﴿**ولقد آتيناك سبعاً من المثاني**﴾ وهو مكي بالنص.

٥. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٢٤.

والمثاني؛ لأنّها تثنّى في كلّ ركعة، أي: كلّ صلاة انتهى[١].

وقيل: سمّيت بالسبع المثاني، لتكرّر ألفاظها السبع كالله، والرحمن، والرحيم، وإيّاك، والصراط، وعليهم، وغير ـ معنى ـ فإنّ لا في معناه.

وقيل: لأنّها تقرأ في الصلاة ثمّ ثنّى بسورة أُخرى.

وقيل: لأنّها أثنية على الله تعالى ومدائح له.

وقيل: لأنّها مثنى، نصفها ثناء العبد للربّ، ونصفها عطاء الربّ للعبد.

[بسم الله الرحمن الرحيم]

قوله: (**بسم الله الرحمن الرحيم**)[٢] لم يتعرّض لبيان فضلها وأنّه ينبغي أن يتلفّظ بالتعوّذ قبلها لظهورهما، ولأنّ الثاني في الحقيقة ممّا يناسب ذكرها في علم القراءة، قال في مجمع البيان: روي عن علي بن موسى الرضا عليه السلام أنّه قال: **إنّ بسم الله الرحمن الرحيم أقرب إلى اسم الله الأعظم من سواد العين إلى بياضها**[٣].

وروى ابن عبّاس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: **إذا قال المعلّم للصبي قل: بسم الله الرحمن الرحيم فقال الصبي: بسم الله الرحمن الرحيم كتب الله براءة للصبي وبراءة لأبويه وبراءة للمعلّم**[٤].

وعن ابن مسعود قال: من أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر فليقرأ بسم الله

١. الكشّاف ١: ١.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٥.

٣. مجمع البيان ١: ٥٠.

٤. مجمع البيان ١: ٥٠.

الرحمن الرحيم، فإنّها تسعة عشر حرفاً ليجعل الله كلّ حرف منها جنّة من واحد منهم[١].

وروي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «**ما لهم قاتلهم الله عمدوا إلى أعظم آية في كتاب الله فزعموا أنّها بدعة إذا أظهروها [وهي] بسم الله الرحمن الرحيم**»[٢].

هذا واعلم أنّ القرّاء قد اتّفقوا على التلفّظ بالتعوّذ قبل التسمية، فيقول ابن كثير وعاصم وأبو عمرو: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ونافع وابن عامر والكسائي: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إنّ الله هو السميع العليم، وحمزة: نستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، وأبو حاتم: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم.

قوله: (**من الفاتحة [ومن كلّ سورة]**)[٣] أي: جزء منها، وفي بعض النسخ آية منها موافقة لما وقع في الكشّاف[٤] وعليه إجماع الفرقة الحقّة المحقّة الإمامية، قال في مجمع البيان: اتّفق أصحابنا على أنّها آية من سورة الحمد ومن كلّ سورة، وأنّ من تركها في الصلاة ـ أي: عمداً ـ بطلت صلاته، سواء كانت الصلاة فرضاً أو نفلاً[٥].

قوله: (**وعليه قرّاء مكّة**) كابن كثير (**والكوفة**) كعاصم والكسائي وحمزة.

اختلفت الأمّة في التسمية في أوائل السور، فذهب بعضهم من قرّاء مكّة كابن كثير، والكوفة كعاصم والكسائي (**وفقهاؤهما**) وعطاء (**[و]ابن المبارك، والشافعي**)[٦] في قوله الجديد، وغالب أصحاب الشافعي، إلى أنّها آية من كلّ سورة

---

١. مجمع البيان ١: ٥٠.

٢. مجمع البيان ١: ٥٠.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٥.

٤. الكشّاف ١: ١.

٥. مجمع البيان ١: ٥٠. وقوله: (أي: عمداً) توضيح من المصنف.

٦. تفسير البيضاوي ١: ٥. وبعده: وخالفهم قرّاء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها، ومالك والأوزاعي، ولم ينصّ أبو حنيفة فيه بشيء، فظُنّ أنّها ليست من السورة عنده.

مصدّرة بها جزء منها، كالآيات المتكرّرة في بعض السور، مثل: ﴿فبايّ آلاء ربّكما تكذّبان﴾، وهو قول ابن عبّاس، وسعيد بن جبير، والزهري، وقالون من قرّاء المدينة، وعليه الشافعي[1] وأصحابه، وهذا هو مذهبنا الإمامية كما مرّ آنفاً، وقد وردت به الروايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فهي هناك ـ غير ما وقعت في أثناء سورة النمل، التي لا خلاف بين الأُمّة في كونها بعض آية من القرآن ـ مئة وثلاث عشر آية من القرآن.

وذهب بعضهم كابن مسعود، وأهل المدينة إلّا قالون ـ ولعلّ عدم تعرّض المؤلّف لاستثنائه بالبناء على التغليب ـ ومنهم مالك وأهل الشام، ومنهم الأوزاعي وأكثر قدماء الحنيفية، إلى أنّها ليست من القرآن أصلاً، وإنّما يأتي بها الكاتب والتالي للفصل والتبرّك، حتّى قال مالك: لا ينبغي أن يقرأ في الصلاة لا سرّاً ولا جهراً.

وهذان المذهبان هما اللذان ذكرهما المؤلّف ولم يتعرّض لغيرهما.

وذهب بعضهم كحمزة وبعض أصحاب الشافعي والشافعي في قوله القديم إلى أنّها آية من الفاتحة فقط جزء منها، دون باقي السور.

وذهب المتأخّرون من أتباع أبي حنيفة إلى أنّها آية واحدة من القرآن أُنزلت للفصل والتبرّك، وليست بآية ولا بعض آية من السور.

ونقل عن بعض الناس أنّها بعض آية من كلّ واحدة من السور، كما أشار إليه السيّد الشريف.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ صاحب الكشّاف نقل عن ابن عبّاس: من تركها فقد ترك مئة وأربع عشر آية من كتاب الله، وقد عرفت من كلامنا آنفاً أنّ عدد التسمية التي

---

١. في النسختين: اليافعي.

وقعت في أوائل السور مئة وثلاث عشر، فليحمل كلام ابن عبّاس على أنّ مراده من تركها مطلقاً حتّى في سورة النمل، وهي وإن كانت هناك بعض آيـة إلّا أنّ تـركها يستلزم ترك آية. وهذا أولى من أن يقال: إنّها وإن كانت بعض آية إلّا أنّه عدّها آية مجازاً؛ لأنّ عبارتها بعينها آية تامّة في مواضع أُخرى لكنّه بـعيد؛ لأنّ الظـاهر أنّ كلامه في التسمية في أوائل السور، وقد اعتذر [عنه] بأنّه اعتقد وجودها في براءة، ويؤيّده أنّه سأل عثمان عن ترك التسمية فيها[١]، وبوجوه أُخر لا طائل تحت ذكرها هناك.

قوله: (**وسئل محمّد بن الحسن [عنها فقال: ما بين الدفتين كلام الله]**)[٢] الظاهر أنّ هذا السؤال إنّما وقع عن التسمية في أوائل السور، لا عمّا في سورة النمل التي لا خلاف لأحد في أنّها من القرآن، فلا يلائمه ما قيل من أنّ هذا الكلام لا ثمرة له في هذا المقام، إذ لا نزاع لأحدٍ في أنّها من القران، فالأنسب في بيان عدم ثمرة هـذا الكلام أن يقال: لأنّه لا يفيد شيئاً من تقوية أحد طرفي النزاع، الذي هو هل أنّـها جزء من الفاتحة أم لا؟

والجواب حينئذٍ كما قيل: إنّ الظاهر أنّ مراده عدم نـصّ مـحمّد بشـيءٍ كأبـي حنيفة، ويحتمل أن يكون بناءه على أن إذا ثبت كونها جزء من القرآن فـقد ثـبت كونها جزء من كلّ سورة، لعدم اعتنائه بالمذاهب التي لم يتعرّضها، كما سيأتيك من كلامنا في قوله والإجماع زيادة إيضاح لذلك[٣].

---

١. الحاشية على الكشاف للجرجاني ٢٦.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٥.

٣. بل كلامه واضح في أنّ البسملة جزء من كل سورة؛ لأنّها مثبتة فيما بين الدفّتين بالإجماع، ولاحـظ مـا سيأتي بعد قوله: قيل.

قوله: ([و]لنا أحاديث كثيرة)[١] أي: على أنّها جزء من الفاتحة، أو على أنّها آية منها على ما أشرنا إليه من اختلاف النسخ.

قوله: (ومن أجله)[٢] أي: من أجل اختلاف الحديثين، وفي بعض النسخ ومن أجلهما، أي: من أجل الحديثين.

قوله: (والإجماع)[٣] بالرفع عطفاً على أحاديث في قوله: لنا أحاديث.

قيل: هذا لا يثبت كونها من الفاتحة وهو المدّعى، لجواز أن تكون آية فردة غير متعلّقة بشيء من السور، أو تكون آية أو بعض آية من سائر السور دون الفاتحة.

ويمكن أن يجاب عنه بمثل ما قال السيّد الشريف في حواشيه على الكشّاف، بأن يقال: الخلاف المعتدّ به عنده هو أنّها جزء من كلّ سورة أو ليست من القرآن أصلاً، وأمّا الخلاف فيما عدا ذلك فهو منزّل عنده منزلة ما لا خلاف فيه، لعدم الاعتناء بشأنه، فإذا ثبت الإجماع على كونها من القرآن ثبت كونها جزءً من كلّ سورة، هذا غاية ما يمكن من التكلّف للمعرضين عن التعرّض للاعتراض.

قوله: (والوفاق)[٤] بالرفع عطفاً على أحاديث أو على الإجماع على اختلاف القولين.

والمراد وفاق السلف لئلّا يرد إثبات أسماء السور وأعداد الآيات الذي هو من بدعة الخلف.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٥. وبعده: منها ما ورى أبو هريرة (رض) أنّه عليه الصلاة والسلام قال: فاتحة الكتاب سبع آيات أُولاهنّ بسم الله الرحمان الرحيم، وقول أُم سلمة (رض): قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعدّ بسم الله الرحمان الرحيم الحمد لله رب العالمين آية.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٦. وبعده: اختلف أنّها آية برأسها أم بما بعدها.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٦. وبعده: على أنّ ما بين الدفّتين كلام الله سبحانه وتعالى.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٦. وبعده: على إثباتها في المصاحف، مع المبالغة في تجريد القرآن.

وقد أُجيب عن ذلك الإيراد بأنّ من فعل ذلك فقد ميّزه وأثبته بلون آخر.

قوله: **(حتّى لم يكتب آمين)**[١] مع كونه مقروءً في الصلاة، ولا يخفى عليك أنّ هذا على مذهب العامّة، وليس في طريقتنا قول آمين عقيب **﴿ولا الضالّين﴾** بل نهي عنه.

قوله: **(والباء متعلّقة بمحذوف)**[٢] الباء حرف جار أصله الإلصاق، والحروف الجارّة موضوعة لمعنى المفعولية، ألا ترى أنّها توصل الأفعال إلى الأسماء وتوقعها عليها، فإذا قلت: مررت بزيد مثلاً أوقعت الباءُ المرورَ على زيدٍ، ولا خفاء في أنّ تلك الحروف، التي هي أدوات لإفضاء معاني الأفعال إلى ما بعدها، فروع لتلك الأفعال، ومتعلّقة بها بالكسر، وتراهم يقولون أحوال متعلّقات الفعل بكسر اللام. وإذا نظر إلى جانب المعنى قيل: تعلّق الفعل بكذا.

فإن قلت: المعمول أيضاً من حيث هو معمول فرع عامله ومتعلّق به، فما الوجه في تخصيص الباء بالتعلّق دون الاسم الذي هو معمولها؟

قلت: الوجه إمّا الاختصار، أو أنّها العمدة في اقتضاء معنى فعل سواء دخلت على اسم الله تعالى أو غيره.

ثمّ معنى تعلّق اسم الله تعالى بالقراءة على ما ذكره صاحب الكشّاف[٣] فيه وجهان:

أحدهما: أن يتعلّق بها تعلّق القلم بالكِتْبَة في قولك كتبت بالقلم، على معنى أنّ المؤمن لمّا اعتقد أنّ فعلاً لا يجيء معتدّاً به في الشرع واقعاً على السنّة حتّى يصدّر

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٣. الكشّاف ١: ٣.

بذكر اسم الله تعالى وإلّا كان فعلاً كلا فعلٍ، جعله مفعولاً باسم الله تعالى، كما يفعل الكَتْب بالقلم، فالباء حينئذٍ للاستعانة.

وثانيهما: أن يتعلّق بها تعلّق الدهن بالإنبات في قولك: تَنْبُتُ بالدهن، على معنى متبرّكاً باسم الله أقرأ، وكذلك قول الداعي للمُعرِس بالرفاء والبنين معناه أعرست ملتبساً بالرفاء والبنين، فالباء حينئذٍ للمصاحبة.

فمنهم من رجّح الأوّل ومنهم من رجّح الثاني كما ستطّلع عليه من كلامنا، والظرف على الأوّل لغو، وعلى الثاني مستقرّ لكون متعلّقه عامّاً مقدّراً.

قوله: (**تقديره بسم الله أقرأ**)[1] بيّن أوّلاً وجه صحّة تقدير القراءة بقوله: (لأنّ الذي يتلوه مقروء)، ثمّ أشار إلى ترجيح تقدير متعلّق الباء ومدخولها خاصّاً على تقديره عامّاً، وفعلاً عليه اسماً، ومؤخّراً عليه مقدّماً، بقوله: من أن يضمر أبدأ، وبقوله: أو ابتدائي، وبقوله: وتقديم المعمول إلى آخره.

فإن قلت: لِم لم يتعرّض لما إذا كانت الجملة إنشائية ويكون محلّ الباء نصباً على كونه مفعولاً به، أي: ابدؤا بسم الله، أو قولوا بسم الله؟

قلت: سيشير بُعيد هذا الكلام أنّ هذا وما بعده مقول على ألسنة العباد، فلا يصحّ جعل الجملة إنشائية.

قوله: (**لأنّ الذي يتلوه مقروء**)[2] البارز المنفصل في يتلوه للفظ بسم الله، أو لذكر التسمية بحذف المضاف، إذ المراد بالتسمية هنا[3] ذكر هذه العبارة المخصوصة المشهورة، لا المعنى المصدري، يعني: أنّ حرف الجرّ يدلّ على أنّ له متعلّق

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٣. «ب»: هاهنا.

لاقتضائه إفضاء معاني الأفعال إلى الأسماء، وإن لم يدلّ على خصوصه، وليس المتعلّق هاهنا بمذكور فيكون محذوفاً، وقرينة تعيين المحذوف هو ما يتلو التسمية، أي: يليها ويجيء على عقبها، وهو هاهنا القراءة؛ لأنّ بعد التسمية ليس إلّا ما هو مقروء كالحمد لله مثلاً، فظهر أنّ الفعل هو القراءة.

فإن قلت: لِم حملت تالي التسمية هاهنا على القراءة، دون المقروء كما هو الظاهر من كلامه؟

قلت: لأنّ المقصود افتتاح القراءة بالتسمية، كما يرشدك إليه قوله: (وكذلك يضمر كلّ فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له)، إذ من الظاهر أنّ الفعل هو القراءة لا المقروء.

فإن قلت: فلِم لَم يقل: لأنّ الذي يتلوه قراءة حتّى يستقيم في الكلّ؟

قلت: قد أخذه من صاحب الكشّاف، حيث قال: تقديره بسم الله أقرأ أو أتلو؛ لأنّ الذي يتلو التسمية مقروء[1]. انتهى.

وقد أفاد الفاضل التفتازاني أنّه لمّا كان للمتلو هنا تالٍ من جنسه حسنت هذه العبارة، بخلاف ما إذا قال في تسمية الذابح، أي: الذي يتلو التسمية مذبوح، فإنّه لا يستقيم؛ لأنّ التسمية لا تالي لها هاهنا إلّا في الوجود وهو الذبح لا غير، وفيما نحن فيه لها تال في الذكر هو المقروء وفي الوجود هو القراءة.

وإلى هذا أشار السيّد الشريف حيث قال: أراد بتلو المقروء هو القراءة، لاستلزامه إيّاه، وإنّما ترك ذكره ودلّ بتلو المقروء عليه، رعاية للمجانسة بين التالي والمتلو، وبيانه أنّ المراد بالتسمية هي هذه العبارة لا المعنى المصدري، ويتلوها فيما نحن فيه شيئان: أحدهما من جنسها ويتلو ذكرُه ذكرَها وهو المقروء، والثاني من غير

---

١. الكشّاف ١: ٢.

جنسها ويتلو وجودُه ذكرها وهو القراءة، وتلو كلّ واحد منهما يستلزم تلو الآخر، فصرّح بتلو الأوّل ليفهم الثاني مع المحافظة على التجانس، وإنّما قلناه إذا أمكنت الرعاية؛ لأنّ تسمية الذابح مثلاً لا يتلوها إلّا الذبح، فإنّه يتبع وجوده ذكرها، وأمّا المذبوح فليس يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر، فلا يستقيم أن يقال: الذي يتلو التسمية مذبوح[١]. انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك أنّ حاصل ما ذكره، أنّ حين الشروع في التسمية يحصل أمران:

أحدهما: قول البسملة وهو فعل من الأفعال لم يكن حاصلاً قبل وقد حصل الآن.

الثاني: عبارة التسمية من حيث حصل لها وجود ذكري وإن كان حاصلاً قبل وكذلك تالي التسمية أمران:

أحدهما: القراءة التي هي فعل خاصّ.

والثاني: العبارة المقروءة التي صار لها وجود ذكري وهذا من جنس التسمية، وتلوها مستلزم لتلو الفعل الذي جعل التسمية مبدأ له.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن تكون التسمية خارجة عن القراءة حيث جعل التسمية مبدأ لقراءة ما يقرأ بعد التسمية.

قلت: هذا الإيراد إنّما نشأ من جعل التسمية متعلّقة بأقرأ ولا دخل له بهذا المقام، وطريق الدفع غير خفي على الذكي، وسيجيء إليه إشارة[٢] فانتظر.

نعم يرد في هذا المقام أنّ بعد التسمية لمّا كان تحميداً فتقدير أحمد هو المنساق

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٢٧.

٢. هـ: في كلامنا فيما قيل أن لا يصح جعل اسم الله تعالى آلة لقراءة الفاتحة عند من يجعل بسم الله جزءً من الفاتحة. «منه».

إلى الذهن، حيث جعل التسمية مبدأ له، لا القراءة التي نسبتها إلى التسمية والتحميد سواء، فإنّ كلّاً من التسمية وما بعدها مقروء.

ويمكن العناية بأنّ المراد أنّه لمّا كان ما بعد التسمية بعضه تحميداً وبعضه غير تحميد، وكان الكلّ مقروءً، دلّ على أنّ الفعل الذي جعل التسمية مبدأ له وكان المسمّى مشتغلاً به هو التلاوة بقرينة الحال، وليشمل الابتداء بالتسمية كلّ ما كان عقيبها، فتدبّر فقد بقي بعد كلام.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ظنّي أنّ الأحسن أن يقال في توجيه كلام المؤلّف هذا: إن تلو الشيء للتسمية قد يكون بحسب الوجود فقط كتلو الذبح لتسمية الذابح مثلاً، وقد يكون بحسب الذكر والوجود معاً كتلو ما يكون من جنس المتلو والمقروء كتلو الحمد لله مثلاً، فارتكاب خلاف الظاهر منه، بسبب العدول عن لفظ القراءة بصيغة المصدر، الشائع المشترك استعمالها بين القسمين مع كونها مراداً إلى لفظ المقروء بصيغة المفعول المختصّ استعماله النادر في القسم الأخير، مع كون المراد منه القراءة إنّما هو للتنبيه على أنّ تلو التالي الذي هو الحمد المتلو للمتلو الذي هو التسمية، كما هو بحسب الوجود كذلك بحسب الذكر أيضاً، لكونه من جنس المتلو كما تلوناه عليك.

قوله: **(وكذلك يضمر)**[١]. بالبناء على الفاعل، وفاعله: قوله: **(كلّ فاعل)**[٢]، والمفعول ما يجعل بالبناء للفاعل.

قيل: لا خفاء في أنّ المضمر والفعل النحوي نحو أقرأ أو أتلو مثلاً، والتسمية إنّما هو مبدأ للفعل الحقيقي أعني الحدث كالقراءة أو التلاوة مثلاً، فما يجعل التسمية

١. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٢. تفسير البيضاوي ١ / ٦. وبعده فيه: ما يجعل التسمية مبدأ له، وذلك أولى من أن يضمر أبداً.

مبدأ له غير ما يضمر فكيف يصحّ أن يقال يضمر ما يجعل التسمية مبدأ له، وذلك ممّا أورده الفاضل التفتازاني في حواشيه على الكشّاف.

وأجاب عنه بأنّ المضاف محذوف في الكلام، أي: لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له.

وأورد عليه بعضهم[١] أنّ هذا يقتضي أن يكون المضمر مصدراً، يعني أنّ لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له فيما نحن فيه إنّما هو القراءة لا أقرأ. ثمّ قال ذلك البعض: ويجوز أن يراد بما اللفظ وبضميره معناه على طريق الاستخدام. انتهى كلامه.

وظنّي أنّه يتوجّه عليه مثل ما وجهه على جواب الفاضل التفتازاني، بأن يقال لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له ليس أقرأ بل هو القراءة، ومعنى ما يضمر ليس الفعل الحقيقي أعني الحدث، بل هو مع الاقتران بالزمان والنسبة إلى الفاعل جميعاً.

فالأولى في الجواب أن يقال: بحذف المضاف بأن يقدّر المحذوف الفعل المصطلح، أي: فعل النحوي، أي: كذلك يضمر كلّ فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له، أي: الفعل الاصطلاحي بدليل ما ذكر.

وأيضاً يمكن أن يقال: إنّ جعل التسمية مبدأ لما يضمر مجاز مرسل، باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث، تسمية للشيء باسم جزئه.

قوله: **(لعدم ما يطابقه وما يدلّ عليه)**[٢] أي: عدم تحقّق ما يطابقه تحقّقاً ظاهراً ممتازاً محسوباً، أو مدلولاً عليه بالأمر الحسّي مثل المقروء والقراءة، والحاصل أنّ المتحقّق هاهنا كما صرّح به إنّما هو المقروء أو القراءة وهما مطابقان لأقرأ، دالّان عليه، بخلاف أبدأ فإنّه ليس ما يطابقه ويدلّ عليه بهذه المثابة، فلا يرد عليه ما قيل[٣]

١. ه: هو الشيخ بهاء الدين محمّد. منه.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٣. ه: القائل هو الشيخ بهاء الدين محمّد. منه.

من أنّه كما هو مقروء فهو مبدأ، فكما يطابق لكونه مقروء أقرأ كذلك يطابق لكونه مبدأ أبدأ، ويدلّ عليه من غير تفاوت. انتهى كلامه.

كيف والابتداء أمر معنوي لا دالّ عليه هناك بحسب اللفظ دلالة ظاهرة على ظهورها على تقدير أقرأ.

أو نقول: مراده كما أفاد الفاضل التفتازاني في حواشيه على الكشّاف أنّه قد وجد في لفظ القرآن ما يطابق تقدير أقرأ كما في قوله تعالى ﴿اَقرأ باسم ربّك﴾ بخلاف أبدأ.

ثمّ للسيّد الشريف في حواشيه على الكشّاف في هذا المقام تحقيق لا يخلو الاطّلاع عليه من نفع وهو هذا: زعم بعض النحاة أنّ تقدير الابتداء أولى، فيقال مثلاً: بسم الله أبتدئ القراءة، واستشهد لذلك بوجهين:

الأوّل: أنّ الابتداء أعمّ من خصوصيات تلك الأفعال فهو بالتقدير أولى، ألا ترى أنّهم يقدّرون متعلّق الظرف المستقرّ فعلاً عامّاً كالحصول والكون.

الثاني: أنّ فعل الابتداء مستقلّ بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها، فتقديره أوقع في المعنى، قال: ولا يرد علينا ﴿اَقرأ باسم ربّك﴾؛ لأنّ الأهمّ هناك فعل القراءة، فلذلك صرّح بها وقدّمت، لا الابتداء بالاسم[1].

ودفعه بعضهم بأنّ تقدير الخصوصيات أمسّ بالمقام وأوفى بتأدية المرام، لأنّك إذا قدّرت أقرأ دلّ على تلبّس القراءة كلّها بالتسمية على وجه التبرّك والاستعانة، وإن قدّرت أبتدئ القراءة أفاد تلبّس ابتداء القراءة بها، والاستشهاد بقول النحويين لا يجديه نفعاً، فإنّ ما ذكروه تمثيل وتقريب، ألا ترى أنّك إذا قلت: زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة، كان المقدّر راكب ومعدود ومقيم.

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٢٨.

وأمّا قوله: الغرض المقصود وقوع التسمية مبتدأ بها فمسلّم، لكنّه حاصل بأن يبتدئ في أوائل الأفعال، سواء قدّر لفظ الابتداء أو ألفاظ خصوص تلك الأفعال.

وأيّده آخرون بأنّ القوم إنّما يقدّرون في الظرف المستقرّ فعلاً عامّاً إذا لم توجد قرينة الخصوص، وأمّا إذا وجدت فلابدّ من تقديره، لأنّه أكثر فائدة.

وتحقيقه أنّ هذا القسم من الظرف إنّما سمّي مستقرّاً؛ لأنّه استقرّ فيه معنى عامله وفهم منه، فإن لم يفهم منه سوى الأفعال العامّة كان المقدّر منها، وإن فهم معها شيء من خصوص الأفعال كان المقدّر بحسب المعنى فعلاً خاصّاً، كما في الأمثلة المذكورة، وذلك لا يخرجها عن كونها ظرفاً مستقرّاً؛ لأنّ معنى ذلك الفعل الخاصّ استقرّ فيها أيضاً، وجاز تقدير الفعل العامّ لتوجيه الإعراب فقط، ولمّا كان تقدير الأفعال العامّة مطّرداً ضابطاً، اعتبره النحاة، وفسّروا المستقرّ بما عامله محذوف. انتهى كلامه[1].

ثمّ لا يخفى عليك أنّ على تقدير تقدير أبتدئ يلزم زيادة الإضمار أيضاً، للاحتياج إلى تقدير القراءة أو التلاوة مثلاً، إذ يكون المعنى باسم الله تعالى أبدأ بالقراءة أو التلاوة مثلاً، بخلاف تقدير أقرأ لغنائه عن تقدير الابتداء.

فلعلّ عدم تعرّض المؤلّف إيّاه بناء على الظهور، أو إيهام الاحتراز عن التكرار، بسبب ذكره في ابتدائي.

قوله **(أو ابتدائي)**[2] أي: مثلاً، فيشمل نحو قرائتي وتلاوتي وبدءي وغيرها ممّا تصير به الجملة اسمية.

قوله: **(لزيادة إضمار فيه)**[3] بالنسبة إلى أبدأ أو أقرأ ممّا تصير به الجملة فعلية،

---

١. حاشية الشريف على الكشّاف: ٢٨.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٦.

وذلك؛ لأنّه لا بدّ من إضمار خبره بمثل حاصل أو غيره، أي: قرائتي أو ابتدائي بسم الله تعالى حاصلة أو حاصل.

وما قيل من جعل الظرف خبراً بإضمار متعلّقه، بأن تكون الباء على هذا متعلّقة بالخبر المحذوف الذي قامت مقامه، أي: ابتدائي ثابت أو ثبت بسم الله، ثمّ حذف هذا الخبر فأُفضي الضمير إلى موضع الباء، وهذا بمنزلة قولك زيد في الدار، فكما قيل في الجواب، خارج عمّا نحن فيه من تعلّق الظرف بالقراءة أو الابتداء مثلاً لكون الكلام فيه.

وأيضاً على تقدير تقدير المحذوف اسماً يفوت الغرض المقصود من تقديم الظرف أعني: الاختصاص، إذ معمول المصدر لا يتقدّم عليه، فلا بدّ من تقدير الظرف مؤخّراً.

اللّهمّ إلّا أن يقال قد جوّز بعض تقديم الظرف على المصدر، لاتّساعهم في الظروف ما لم يتّسعوا في غيرها كما في قوله تعالى: ﴿فلمّا بلغ معه السعي﴾ تدبّر.

وقد قيل في بيان زيادة الإضمار: إنّ تقدير الفاعل بارزاً كما في قراءتي مثلاً ليس كتقديره مستتراً كما في أقرأ مثلاً.

ولا يخفى عليك، أنّ هذا الوجه حسن، لكن إذا ضمّ معه وجه آخر، إذ ليس في مرتبة يصلح الاكتفاء به في الترجيح.

وقيل: لأنّه أزيد من أبدأ بحرفين، وأُجيب بأنّ الغرض ترجيح تقدير الفعل على الاسم، لا تقدير الفعل على اسم هو أكثر حروفاً منه، حتّى لو قدّر بَدْء الذي هو مصدر أبدأ لَسَاواه.

قوله: **([وتقديم المعمول هاهنا أوقع كما في قوله:] ﴿بسم الله مجراها**

ومرساها﴾)[١] أي: به إجرائها وإرسائها لا بهبوب الرياح وإلقاء المرساة، الاستشهاد كما قيل: إنّما هو على تقدير تعلّق بسم الله بمجراها لا بـ: اركبوا، وإن رجّحه المؤلّف هناك، أي: اركبوا فيها مسمّين الله وقت إجرائها وإرسائها، على ما سيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى.

لكن يرد عليه أنّ معمول المصدر لا يتقدّم عليه، فلابدّ من حمل الظرف على الخبر وإضمار متعلّقه، أي: إجرائها وإرسائها ثابت أو حاصل باسم الله، وحينئذٍ لا يصلح استشهاداً للمقصود الذي هو تقديم الظرف على العامل كما في بسم الله أقرأ، اللّهمّ إلّا أن يقال بجواز تقديم المعمول على المصدر إذا كان ظرفاً كما مرّ.

قوله: **(لأنّه أهمّ)**[٢] لشرفه، ولكونه ردّاً على المشركين، حيث كانوا يبدؤون في أفعالهم المخصوصة بأسماء آلهتهم لا باسم الله فقط. ولم يتعرّض لبيانه لكونه ظاهراً، وهذا دليل للأوقعية.

وقوله: (وأدلّ على الاختصاص)[٣] يحتمل أن يكون دليلاً آخر على ذلك المدّعى، ويحتمل أن يكون عطفاً على أهمّ، لتفسير ما يقتضي الاهتمام بذكره والاعتناء بشأنه، إذ لا يكتفي أن يقال قدم للأهمّية، بل لا بدّ من أن يبيّن أنّ الأهمّية من أيّ جهة، كما نقل السيّد الشريف عن صاحب أسرار البلاغة[٤].

فالمعنى على ما أشار إليه الفاضل التفتازاني والسيّد الشريف في بيان كلام صاحب الكشّاف في هذا المقام أنّ الأهمّية إنّما هي بسبب أنّه أدلّ على

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٦. وبعده: وقوله: إيّاك نعبد.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٣. تفسير البيضاوي ١ / ٦.

٤. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٢٩.

الاختصاص والحصر المطلوب، إذ كان المشركون يبدؤون في أفعالهم بأسماء آلهتهم، فيقولون عند الشروع فيها: باسم اللات وباسم العزّى، وكان هذا التقديم منهم بمجرّد الاهتمام الناشئ من قصد التبرّك والتعظيم لا الاختصاص، إذ لم يكونوا ينفون التبرّك باسمه تعالى، بل كانوا يتبرّكون به أيضاً، فوجب على الموحّد أن يقصد بعبارته قطع شركة الأصنام، كيلا يتوهّم منه تجويز الابتداء بأسمائها، فيكون قصر إفراد، ولا يجب في هذا القصر أن يعتقد المخاطب الشركة في ابتداء المتكلّم الموحّد، بل يكفي في قصر الإفراد أن يكون متوهّماً للشركة، أو يكون هناك مظنّة الشركة[١].

قال الفاضل التفتازاني في هذا المقام: فالمجرور بالباء هو المقصور دون المقصور عليه، كما قد يسبق إليه الوهم، ألا ترى أنّ معنى قوله تعالى: ﴿**يختصّ برحمته من يشاء**﴾[٢] يجعل رحمته مقصورة على من يشاء دون غيره، لا بالعكس، وكذا قال المصنّف في ﴿**إيّاك نعبد**﴾ معناه نخصّك بالعبادة، أي: نخصّك منفرداً بها لا نعبد غيرك، وقالوا إنّ ضمير الفصل لتخصيص المسند إليه بالمسند، نعم قد تدخل الباء في المقصور عليه، كما قال: إنّ في ﴿**الحمد لله**﴾ دلالة على اختصاص الحمد به، والشائع العربي هو الأوّل، وليكن هذا على ذكر منك ينفعك في مواضع. انتهى كلامه[٣].

ثمّ إنّ قوله: **(وأدلّ)** يدلّ على أنّ في صورة تأخير المعمول أيضاً اختصاصاً، فلعلّه كان مدلولاً عليه بذكر اسمه تعالى لا باسم اللات والعزّى على خلاف شعار

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٢٩.

٢. البقرة (٢): ١٠٥ وآل عمران (٣): ٧٤.

٣. حاشية التفتازاني على الكشّاف.

الكفّار دلالة ضعيفة.

قوله: (**وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود [فإنّ اسمه تعالى مقدّم على القراءة]**)[١] متفرّعان على الأهمّية ومؤيّدان للأوقعية، على تقدير كون أدلّ عطف تفسير لها وعلى الأدلّية، أو مجموعها على التقدير الآخر، والمراد بقوله: (أوفق للوجود) كما صرّح به هو أنّ اسمه تعالى بمنزلة الآلة للقراءة، ولمّا كانت الآلة مقدّمة في الوجود على ما يتوقّف عليها فتقديم ما هو بمنزلتها على ما هي بمنزلة المحتاج إليها أولى.

ثمّ إنّه قد قيل[٢] في هذا المقام أن لا يصحّ جعل اسم الله تعالى آلة لقراءة الفاتحة عند من يجعل بسم الله جزءً من الفاتحة. انتهى كلامه.

وفيه أنّه إن كان المراد أنّ الآلة يجب خروجها عن ذي الآلة ففساد الكلام ظاهر، إذ ظاهر أنّ ذا الآلة القراءة والآلة هو اسم الله تعالى لا باعتبار كونه جزءً من البسملة، وإن أراد أنّه يفهم من قولنا نفعل كذا باستعانة كذا عرفاً أنّ المستعان منه خارج عن الفعل ومتعلّقه، فهذا مشترك الورود بين جعل الباء للآلة والمصاحبة، وقد مرّ إليه إشارة، فتخصيص الإيراد بجعل الباء للآلة من ضيق العَطَن.

وطريق الدفع أنّه إذا كان اسم الله تعالى واقعاً في أوّل الكلام فكما أنّه جزء من الكلام كذلك يحصل التبرّك من الابتداء به، فيمكن الاكتفاء من غير حاجة إلى تسمية أُخرى، فيحصل بها التبرّك المطلوب ولا ينافي الجزئية، تأمّل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لو اكتفى بقوله: (أوفق للوجود) ولم يعقّبه بقوله: (فإنّ اسمه) إلى آخره لحملناه على معنى آخر أيضاً، وإن كان يمكن معه أيضاً بضرب من

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٦. وفي النسختين: فأدخل. وأثبتناه حسب ما ورد في أعلى الصفحة من ألف وحسب البيضاوي.

٢. هـ: القائل ملّا عصام الدين محمّد. منه.

التكلّف، وهو أنّ ذات الله تعالى مقدّم بحسب الوجود على غيره من الأشياء فالمناسب تقديم ما يدلّ على ذاته على جميع ما يدلّ على غيره، أو على أنّ ذات الله تعالى وصفاته وأسمائه قديمة فالمناسب تقديمها على غيرها من الحوادث بناءً على كون كلامه تعالى حادثاً كما هو مذهب أصحابنا. أو على أنّ وجود التسمية بحسب التلاوة والكتابة على العرف والعادة مقدّمة[١] على غيرها فالمناسب تقديرها مقدّماً.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ كلّاً من الأهمّية والأدلّية على الاختصاص والأدخلية في التعظيم والأوفقية للوجود يكفي وحده مرجّحاً لتقديم المعمول.

فلو قال: لأنّه أهمّ وأدلّ على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود لكان مناسباً أيضاً.

قوله: (**كيف [لا] وقد جعل آلة**)[٢] أي: بمنزلة الآلة مستعاناً به عليها، ولَنِعْم ما قيل في هذا المقام، من أنّه لمّا كان للآلة جهتان جهة تبعية وابتذال وجهة توقّف واحتياج، أشار إلى أنّ الملحوظ هنا الجهة الثانية بقوله: (**من حيث [أنّ الفعل لا يتمّ ولا يعتدّ به شرعاً ما لم يصدر باسمه تعالى]**). إلى آخره.

وقوله: (**[لقوله عليه الصلاة والسلام]: كلّ أمر ذي**)[٣] **إلى آخره.**

البال القلبُ، تقول: ما يخطر فلان ببالي، والحال، تقول: ما بالك، وقولهم: ليس هذا من بالي، أي: ممّا أباليه كذا في الصحاح[٤].

---

١. «ب»: مقدّما.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٦. وبعده: بال لا يبدأ فيه ببسم الله فو أبتر.

٤. الصحاح ٣: ١٦٤٢ «بول».

قال السيّد الشريف: البال الحال والشأن، وأمر ذو بال، أي: شريف يُهَمُّ به، والبال أيضاً القلب، كأنّ الأمر ملَكَ قَلْبَ صاحبه لاشتغاله به[١].

وقيل: شبّه الأمر بذي قلب على الاستعارة المكنية، وفي هذا الوصف، أعني: ذي بال، فائدتان، تعظيم اسم الله حيث يبتدأ به في الأُمور المعتدّ بها دون غيرها، والتيسير على الناس في محقّرات الأُمور. انتهى كلامه ﷺ.

وقيل: كلّ أمر ذي بال، أي: يخطر بالبال جليلاً كان أو حقيراً، فالوصف للتعميم نحو قوله تعالى: ﴿يطير بجناحيه﴾[٢]. انتهى.

والمراد من الأبتر إمّا المقطوع الآخر، أو مقطوع الذنب على الاستعارة المصرّحة، أو المنقطع من الخير أثره، قال الجوهري: بَتَرت الشيء بَتْراً قطعته قبل الإتمام، والأَبْتَرُ المقطوع الذنَب، تقول منه بَتِرَ بالكسر يَبْتَرُ بَتَراً، وفي الحديث ما هذه البُتَيْراءُ، والأَبْتَرُ الذي لا عقب له، وكلّ أمر انقطع من الخير أثره فهو أَبْتَرُ. انتهى[٣].

قيل: جعل ترك التسمية في أوّل الأمر موجباً لنقص آخره مبالغة في سراية النقصان من أوّله إلى آخره كسراية ترك البسملة فيه لو ذكرت.

وقيل: جعل ترك التسمية في أوّل الأمر موجباً لنقصان آخره، مع أنّ المناسب أن يجعل مقطوع الأوّل مبالغة في نقصان الأمر حيث سرى إلى آخره، والفرق بين القولين بعد التأمّل قليل.

وقيل: لا يبعد أن يقال ذلك، لترك المبالغة باعتبار أنّ الحيوان المقطوع الرأس منتفٍ بالكلّية لا المقطوع الذنب.

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٣١.

٢. الأنعام (٣٨): ٦.

٣. الصحاح ٢: ٥٨٤ «بتر».

قوله: **(وقيل الباء للمصاحبة)**[١] فيه إشعار إلى رجحان كونها للاستعانة عنده، ولعلّ وجهه أنّ جعلها كالآلة له زيادة مدخل في الفعل، ويشتمل على جعل الموجود لفوات[٢] كماله بمنزلة المعدوم، ومثله يعدّ من محسّنات الكلام.

وقد يرجّح كونها للمصاحبة، بأنّ باء الملابسة والمصاحبة أكثر في الاستعمال من باء الاستعانة، وأنّ في التبرّك باسم الله تعالى من التأدّب ما ليس في جعله بمنزلة الآلة التي لا تكون مقصودة بالذات. وبأنّها إذا حملت على المصاحبة كانت أدلّ على ملابسة جميع أجزاء الفعل لاسم الله تعالى منها إذا جعلت داخلة على الآلة، وبأنّ التبرّك باسم الله تعالى معنى ظاهر يفهمه كلّ أحد والتأويل المذكور في كونه آلة لا يُهتدى إليه إلّا بنظر دقيق. وبأنّ كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس إلّا باعتبار أنّه يتوسّل إليه ببركته، فقد يرجّح بالآخرة إلى معنى التبرّك.

قوله: **(والمعنى متبرّكاً باسم الله تعالى أقرأ)**[٣] وفي صورة الاستعانة مستعيناً باسم الله أو باستعانة اسم الله أقرأ.

والباء في قوله: (متبرّكاً باسم الله أقرأ) ليست صلة للتبرّك حتّى يرد عليه أنّه يلزم أن يكون الظرف لغواً، على ما عليه الجمهور من أنّ المقدّر في الظرف المستقرّ يجب أن يكون من الأفعال العامّة، بل المقصود أنّ التلبّس على وجه التبرّك.

قوله: **([و]هذا وما بعده مقول على ألسنة العباد)**[٤].

قال صاحب الكشّاف: فإن قلت فكيف قال الله تعالى متبرّكاً باسم الله أقرأ.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٢. «ب»: لفوت.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٦.

قلت: هذا مقول على ألسنة العباد، كما يقول الرجل الشعر على لسان غيره، وكذلك قوله: ﴿**الحمد لله ربّ العالمين**﴾ إلى آخره، وكثير من القرآن على هذا المنهاج، ومعناه تعليم عباده كيف يتبرّكون باسمه، وكيف يحمدونه، ويمجّدونه ويعظّمونه. انتهى كلامه[١].

ولا يخفى عليك، أنّ على تقدير كون الباء للاستعانة أيضاً هذا وما بعده مقول على ألسنة العباد، ولم يتعرّضه لكونه معلوماً بالمقايسة.

وقوله: (**[ليعلموا] كيف يتبرّك باسمه**)[٢] أي: بأيّ عبارة يتبرّك، فلا يرد أنّ ما ذكره تعليم المتبرّك باسمه، لا تعليم لكيفية التبرّك.

وقوله: (**ويحمد على نعمه**)[٣] إشارة إلى ﴿**الحمد لله**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**اهدنا الصراط المستقيم**﴾.

وقوله: (**[و]يسأل من فضله**)[٤] [إشارة] إلى قوله تعالى: ﴿**اهدنا الصراط المستقيم**﴾ إلى آخر السورة.

قوله: (**[وإنّما كسرت] ومن حقّ الحروف المفردة**)[٥] أراد بها حروف المعاني التي تقابل الأسماء والأفعال، أي: الحروف المفردة التي وضعت لمعان، مثل همزة الاستفهام والنداء وواو القسم ومن وإلى وغيرها. وأمّا الحروف التي تتركّب منها الكلمات فتسمّى حروف المباني.

---

١. الكشّاف ١: ٤.
٢. تفسير البيضاوي ١: ٦.
٣. تفسير البيضاوي ١: ٦.
٤. تفسير البيضاوي ١: ٦.
٥. تفسير البيضاوي ١: ٦.

قوله: **(أن تفتح)**[١] يعني: أنّ الأصل في البناء سيّما بناء الحروف هو السكون لخفّته، فإنّ الدائم بالخفيف أولى.

وأيضاً أصل الإعراب أن يكون وجودياً، لكونه أثراً للعامل وعلماً للمعاني، فأصل البناء الذي يقابله أن يكون عدمياً، ولا يكون له حركة أصلاً، لكن لمّا امتنع البناء على السكون في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد، لأنّها من حيث إنّها كَلِمٌ برأسها مظنّة لوقوعها في ابتداء الكلام وقد رفضوا الابتداء بالساكن، فحقّها أن تُبْنَى على الفتحة التي هي أُخت السكون في الخفّة، وإن كانت الكسرة أُختاً له في المخرج، لأنّها أدوات كثيرة الدور على الألسنة فاستحقّت الأخفّ، هذا ممّا أفاده الفاضل التفتازاني والسيّد الشريف[٢] في حواشيهما على الكشّاف.

قيل: وقد يعارض بأنّ السكون عدمي والكسر يناسب العدم لقلّته، مع أنّ من قواعدهم أنّ الساكن إذا حرّك حرّك بالكسر.

قوله: **(لاختصاصها بلزوم الحرفية [والجرّ])**[٣] أي: الباء التي هي من جملة الحروف [حروف] المعاني التي من حقّها الفتحة، إنّما كسرت لاختصاصها وانفرادها من بينها بلزوم الحرفية والجرّ معاً، أي: غير مفارقة لهما، بمعنى أنّها لا توجد بدونهما، بخلاف سائر الحروف مثل كاف التشبيه، فإنّها لا تلزم الحرفية وإن لزمت الجرّ، ومثل الواو فإنّها لا تلزم الجرّ وإن لزمت الحرفية، إذ قد تكون عاطفة.

ووجه اقتضاء اختصاصها بذينك كسرَها أنّ لزوم كلّ منهما يناسب الكسر، فلمّا اجتمعا ولزمتهما الكلمةُ معاً قويت المناسبة ويحصل الاقتضاء.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٣٣.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٦.

أمّا الجرّ فلموافقة حركتها أثرَها.

وأمّا الحرفية فلاقتضائها السكون الذي هو عدم الحركة وكون الكسر بمنزلة العدم لقلّته، حيث لا يوجد في الأفعال، ولا في غير المنصرف من الأسماء، ولا في الحروف إلّا نادراً كَجْيرِ، هكذا أفاد السيّد الشريف في حواشيه على الكشّاف[١].

وجَير يمين للعرب، يقال: جَيْرِ لا آتيك بكسر الراء، هكذا في الصحاح[٢].

ثمّ هذه الإيرادات التي تورد على تلك المقدّمات مع أجوبتها مسطورة في حواشي السيّد الشريف على الكشّاف، من أراد الاطّلاع عليها فليرجع ثمّ.

قوله: **(كما كسرت لام الأمر ولام الإضافة)**[٣] أي: خروج الباء عن الأصل الذي هو الفتح وكسرهما إنّما هو لعلّة وسبب، كما أنّ خروج لام الأمر ولام الإضافة أيضاً عن الأصل الذي هو الفتح وكسرها لعلّة، وهي أن لا يلتبسا بلام الابتداء التي تدخل على الفعل، والاسم فيما لا يظهر فيه أثر العامل كالمبني والتقديري والموقوف عليه، وإنّما قيّدنا به إذ على تقدير ظهور الإعراب كان الفرق حاصلاً، بأنّ مدخول لام الابتداء مرفوع، ولا يتغيّر به الفعل، بخلافهما إذ مدخول لام الإضافة مجرور، ومدخول لام الأمر مجزوم.

فإن قلت: فإذا جعلت اللامين مكسورين ليمتازا عن لام الابتداء فَبِمَ يمتاز أحد اللامين عن الآخر؛ إذ هما مكسوران فلا يبقى فرق بينهما.

قلت: بأنّ مدخول لام الأمر فعل، ومدخول لام الإضافة اسم، وإنّما قيّد لام

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٣٣.

٢. الصحاح ٢: ٦١٩ «جير».

٣. تفسير البيضاوي ١: ٦. وبعده فيه: داخلة على المظهر تفصلة بينهما وبين لام الابتداء.

الإضافة بكونها داخلة على المظهر، لأنّها إذا دخلت على المضمر غير ياء المتكلّم[1] لمناسبتها الكسر فهي مفتوحة على مقتضى الأصل، إذ الفرق بينها وبين لام الابتداء حاصل بجوهر المدخول عليه، فإنّ لام الابتداء لا يدخل إلّا على المضمر المرفوع نحو لَأنْتَ ولَهُوَ، بخلاف لام الإضافة، فلا مقتضى للعدول عن الأصل.

لا يقال: إذا كان الغرض رفع الالتباس، لِم لم يعكس الأمر بأن تكسر لام الابتداء وتُبقَى اللامان مفتوحتين على أصلهما؟

لأنّا نقول: ليُوافق العامل وأثره، أمّا في اللام الجارّة فظاهر، وأمّا في لام الأمر فلمناسبة الكسر، الذي هو من قلّته كالعدم، للسكون الذي هو أمر عدمي، لكونه عبارة عن عدم الحركة، هذا كلّه ممّا أشار إليه السيّد الشريف[2] والفاضل التفتازاني في حواشيهما على الكشّاف.

قيل: فإن قلت: فما تقول في الجارّة الداخلة على المستغاث نحو: يا لَزيد فإنّها مفتوحة.

قلت: إنّما فتحت لتمتاز عن الداخلة على المستغاث له ولا يلتبس بها نحو: يا لِزيد، على أنّا نقول: إنّه في موضع ضمير أدعوك، فكأنّها داخلة على المضمر.

قوله: (**[والاسم عند أصحابنا البصريين] من الأسماء التي حذفت أعجازها**)[3] قال صاحب الكشّاف: الاسم أحد الأسماء العشرة التي بَنَوا أوائلها على السكون فإذا نطقوا بها مبتدئين زادوا همزة لئلّا يقع ابتداؤهم بالساكن. انتهى كلامه[4].

---

١. «ب»: التكلّم.

٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٣٣.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٤. الكشّاف ١: ٤.

وقال الشارح الطيبي في تعداد أسماء المذكورة وهي: ابن، وابنة، وابنم بمعنى ابن، واسم، واست، واثنان، وثنتان، وامرأ، وامرأة، وأيمن الله، ثمّ قال: وأمّا أيم فمحذوف فيها نون أيمن. انتهى كلامه.

وقال السيّد الشريف: إنّها كما في المفصّل أحد عشر. فإمّا أن لا يعتدّ، يعني: صاحب الكشّاف، من حيث عدّها عشرة بأيم؛ لأنّه منقوص أيمن، وإمّا أن لا يعتدّ بابنم لأنّه مزيد ابن. انتهى كلامه[١].

ثمّ إنّك إن أردت الاطّلاع على معاني تلك الأسماء، وتحقيق لغاتها، وما ورد في استعمالها فاستمع: ابن وابنة وابنم.

الابن الولد أصله بِنْيٌ أو بَنَوٌ كذا في القاموس[٢]، وفي الصحاح أصله بَنَوٌ والذاهب منه واو، كما ذهب من أخ وأب، لأنّك تقول في مؤنثه: بِنْت، ولم تَر هذه الهاء تلحق مؤنثاً إلّا ومذكّره محذوف الواو، تقديره من الفِعْل فَعَل بالتحريك، لأنّ جمعه أبناءٌ، مثل: جَمَل وأَجْمال، ولا يجوز أن يكون فِعلٌ أو فُعل الذي جمعها أيضاً أفعال، مثل: جذْع وقفْل، لأنّك تقول في جمعه: بَنُون بفتح الباء، ولا يجوز أيضاً أن يكون فَعْل ساكنة العين؛ لأنّ الباب في جمعه إنّما هو أَفْعُل، مثل: كَلْبٌ وأَكْلُبٍ، أو فُعُول، مثل: فَلْس وفُلوس[٣]، وتقول هذه ابنة فلان وبنت فلان بتاء ثابتة في الوقف والوصل، ولا تقل اِبِنْتٌ بكسر الباء، لأنّ الألف إنّما اجْـتُلِبَتْ لسكون الباء فإذا حرّكتها اَسقطتَ.

وأمّا قول الشاعر يصف رجلاً أنّه لم ينتصر إلّا بصياح:

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٣٣.

٢. القاموس ٤: ٤٤٢ «البو».

٣. الصحاح ٤: ٢٢٨٦ «بنا».

عِرارَ الظَّـلِيم[١] اسْـتَحْقَب الركْبُ بَـيْضَهُ
ولم يَحمِ أنْـفاً عـند عـرسٍ ولا ابْـنِمِ[٢]

فإنّه يريد الابن والميم زائدة، وهو معرب من مكانين، تقول: هـذا ابْـنُمٌ ورأيت ابْنَماً ومرّرت بابْنِمٍ، تتبع النونَ الميمَ في الإعراب، والألف مكسورة على كلّ حال.

قال حَسَّانٌ:

ولَدْنا بني العَـنْقاءِ[٣] وابْـنَي مُـحَرِّقٍ فأَكْرِم بِنا خالاً وأَكْـرِم بِـنا ابْـنَمَا[٤]

الاسم هو مشتقّ من سَمَوْتُ، لأنّه تَنْويهٌ ورفعة، والذاهب منه الواو، لأنّ جمعه أسماء وتصغيره سُمَيٌّ، واختلف في تقدير أصله، فقال بعضهم: سمو كفعل وأسماء تكون جمعاً لهذا الوزن، مثل: جِذْع وأجذاع، وقُفْل وأقفال كما مرّ آنفاً، وفيه أربع لغات اِسمٌ وأُسمٌ بكسر الهمزة وضمها وسِمٌ وسُمٌ.

قال الشاعر:

وعـــامُنا أَعْــجَبَنا[٥] مُـقَدّمُه يُدْعَا أَبا السمحِ وقِرْضاب[٦] سمهُ

بالضمّ والكسر جميعاً، وألفه ألف وصل، وربّما جعلها الشاعر ألف قطع للضرورة

---

١. هـ: الظَّلِيم هو الذكر من النعامة، وعراره صوته واستحقبه، أي: احتمله. وحَمَيْتُ عن كذا أَنفتُ منه وداخلك عار وأنفة أن تفعله. منه.

٢. تاج العروس ٣٧ / ٢٢٧ نسبه إلى ضمرة بن ضمرة.

٣. هـ: العنقاء لقب رجل من العرب واسمه ثعلبة بن عمرو [سمي بذلك لطول عنقه]، وعمرو بن هند كان ملقّباً بالمُحرَّق [لأنّه حرّق مئة من بني تميم]، وأيضاً لقب الحارث بن عمرو ملك الشام [لأنه أوّل من حرّق العرب في ديارهم]. منه.

٤. الأغاني ٩ / ٣٨١ وغيره.

٥. في النسختين: أعجبه. وصوّبناه حسب سائر المصادر، ولم يسمّ قائله.

٦. هـ: القِرضاب الذي لا يدع شيئاً إلّا أكله. كذا في الصحاح.

كقول الأحوص:

وما أنا بالمخسوس في جِذْم[١] مالِكٍ ولا من تسمّى ثمّ يلتزم الإِسما[٢]

الإِستُ العَجزُ، وقد يراد به حلقة الدبر، وأصلها سَتَهٌ على فَعَلٍ بالتحريك، يدلّ على ذلك أنّ جمعه اَسْتَاهٌ، مثل: جَمَل واَجْمَال، ولا يجوز أن يكون، مثل: جِذْع وقُفل الذي يجمعان أيضاً كما ذكرنا، لأنّك إذا رددت الهاء التي هي لام الفعل وحذفت العين قلت سَهٌ بالفتح قال الشاعر:

شَأَتْك قُعَيْنٌ غثّها وسمينها وأنت السَهُ السفلى إذا دُعيت نصرُ[٣]

يقول: أنت فيهم بمنزلة الإِست من الناس، يقال: رجل اَسْتَهُ إذا كان كبير العجز والمرأة سَتْهَاءُ.

إِثنان واثنتان الأوّل للعدد المذكّر، والثاني للمؤنّث، وفي المؤنّث لغة أُخرى، ثنتان بحذف الألف، ولو جاز أن يُقْرَأ لكان واحده إِثْناً وإِثْنَةً، مثل ابن ابنة، وألفه ألف وصل، وربّما جعلها الشاعر ألف قطع للضرورة، أو قطعها على التوهّم، فقال:

أَلا لا أرى إثنين أحسن شيمةً على حدثان الدهر منّي ومن جُمْل[٤]

وقال قيس بن الخطيم:

إذا جاوز الاثنين سرٌّ فإنّه بنثٍّ وتكثير الوشاةِ قَمِيْنُ[٥]

---

١. هـ: الجذم بالكسر أصل الشيء وقد يفتح. كذا في الصحاح.

٢. الأغاني ٤ / ٢٦٠، وديوان الأحوص ١٧٣، وغيرهما.

٣. هـ: يعني إذا دعيت قبيلة قُعين سبقك كلهم غثهم وسمينهم، ونصر أبو قبيلة من بني أسد وهو نصر بن قعين. منه. والشعر لأوس بن حجر انظر ديوانه ٢٥ في قصيدة.

٤. ديوان جميل بثينة ٨٣ وغيره.

٥. هـ: النث الإفشاء، وفلان قمين بذالك أي جدير بذالك حقيق به، والوشاة جمع الواشي وهو الساعي من السعاية. منه. واختلفت المصادر في نسبته إلى قيس وإلى جميل بثينة، والأول أكثر.

وقولهم هذا ثاني اثنين، أي: هو أحد الاثنين، وكذلك ثالث ثلاثة مضاف إلى العشرة لا ينوّن، فإن اختلفا فأنت بالخيار إن شئت أَضَفْتَ وإن شئت نَوّنْتَ فقلتُ: هذا ثاني واحدٍ وثانٍ واحداً المعنى هذا ثَنَّى واحداً وكذلك ثالثُ اثنين وثالثٌ اثنين.

اِمْرَأً وامْرأةٌ، المرءُ الرجل، يقال: هذا مَرْءُ صالِحٌ، ورأيتُ مَرْأً صالِحاً، ومررت بَمْرءٍ صالحٍ، وضمّ الميم لغة، وهما مَرْءانِ صالحان، ولا يجمع على لفظه، وبعضهم يقول: هذه مَرْأةٌ صالحةٌ، ومَرَةٌ أيضاً بترك الهمزة، وتحرّك الراءُ بحركتها، فإن جئت بألف الوصل كان فيه ثلاث لغات، فتح الراء على كلّ حال حكاه الفَرّاءُ، وضمّها على كلّ حال، وإعرابها على كلّ حال، تقول: هذا امْرُؤٌ ورأيت امْرَأً ومررت بامْرِئٍ معرباً من مكانين، ولا جمع له من لفظه، وهذه امرأةٌ مفتوحة الراء على كلّ حال، فإن صغّرت أسقطت ألف الوصل فقلت: مُرَيٌّ ومُرَيْئَةٌ.

أيْمُنُ اللهِ وأيْمُ اللهَ، أيمنُ الله اسمٌ وُضع للقسم، هكذا بضمّ الميم والنون، وألفه ألف وصلٍ عند أكثر النحويين، ولم يجئ في الأسماء ألف الوصل مفتوحة غيرها، وقد تدخل عليه اللام لتأكيد الابتداء.

وتقول: لَيْمُنُ الله، فتذهب الألف في الوصل، قال الشاعر[١]:

فقال فريق القوم لمّا نشدتُهم نعم وفريقٌ لَيْمُنُ الله لا ندري[٢]

وهو مرفوع بالابتداء، وخبره محذوف، والتقدير: لَيْمُنُ الله قسمي، ولَيْمُنُ اللهِ ما أقسم به.

---

١. وهو نصيب كما في لسان العرب ١٣ / ٤٥٨ وغيره.

٢. هـ: يريد لما نشدت القوم لتحقيق الأمر فقال فريق منهم نعم وقال فريق لا ندري ولا علم لنا به وأقسموا على كونهم صادقين في ما قالوا. منه. وفي غالب المصادر: ما ندري. انظر الصحاح ٦ / ٢٢٢٢ فهو مصدره ظاهراً هنا.

وإذا خاطبت قلت: لَيْمُنُك. وفي حديث عروة بن زبير، قال: لَيْمُنُكَ لَئِن كُنتَ ابْتَلَيْتَ لقد عافيت، ولَئن كُنت أخذتَ لقد أبقيت[1].

وربّما حذفوا منه النون، قالوا: أَيمُ الله وإِيْمُ الله بفتح الهمزة وكسرها.

[وربما حذفوا منه الياء فقالوا: ام الله].

وربّما أبْقوا الميم وحدها قالوا: مُ الله، ثمّ يكسرونها، لأنّها صارت حرفاً واحداً فيُشبّهونها بالباء، فيقولون مِ اللهِ.

وربّما قالوا: مُنُ اللهِ بضمّ الميم والنون، ومَنَ الله بفتحهما، ومِنِ الله بكسرهما.

وقال أبو عبيد: وكانوا يحلفون باليمين، فيقولون: يَمِيْنَ اللهِ لا أفعلُ، وأنشد [لـ]امرئ القيس:

فقلت يَمينَ الله أَبرحُ قاعداً ... ولو قطعوا رأسي لديك وأوْصالي

أراد لا أبرح، فحذف لا وهو يريده.

ثمّ يجمع اليمين على أَيْمُنٍ، كما قال زُهَيْرٌ:

فَتُجْمَعُ أَيْمُنُ مِنّا ومنكم ... بِمُقْسَمَةٍ تَمورُ بها الدماءُ

ثمّ حلفوا به، فقالوا: أَيْمُنُ الله لأفعلنّ كذا، قال: فهذا هو الأصل في أَيْمنُ الله، ثمّ كَثُرَ هذا في كلامهم وخفّت على أَلْسِنَتهم، حتّى حذفوا منه النون، كما حذفوا في قولهم: لم يكن فقالوا: لم يَكُ، قال: وفيها لغات كثيرة سوى هذا[2]. وإلى هذا ذهب ابن كَيسان وابن درستويه، فقالا: ألف أَيْمُنٍ ألف قطع وهو جمع يمين وإنّما خفّفت

---

١. غريب الحديث لابن سلام ٤ / ٤٠٥، ونثر الدر ٣ / ١٢٢، وتهذيب اللغة ١٥ / ٣٧٧، والصحاح ٦ / ٢٢٢٢ وهو مصدره ظاهره.

٢. الصحاح ٦ / ٢٢٢٢، وغريب الحديث لأبي عبيد ٤ / ٤٠٦.

همزتها وطرحت في الوصل لكثرة استعمالهم لها[١].

قوله: **(لكثرة الاستعمال)**[٢] قيل: أي: لا للإعلال، إذ لو حذف العجز للإعلال كان الحرف الآخر منويّاً محلّاً للإعراب، فلا يصحّ جريان الإعراب على ما قبله، كما في عصاً، وأمّا إذا حذفت لمجرّد التخفيف الذي توجبه كثرة الاستعمال كان منسيّاً ويصير ما قبله محلّ الإعراب، كأخٍ وأبٍ، هذا ثمّ قيل[٣]: وكان الأولى أن يعلّل بناء أوّله على السكون أيضاً بكثرة الاستعمال، لأنّه أيضاً من جملة التخفيف، انتهى.

ولا يخفى عليك إن في هذا القول، إذ تعليل سكون أوائلها بكثرة الاستعمال إنّما يصحّ لو لم يدخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل، فلذا خصّصه بالتعليل المذكور.

نعم لو قيّد كثرة الاستعمال بحال الدرج لكان له وجه كما فعله السيّد الشريف حيث قال: بنوها كذلك تفنّناً في الوضع وطلباً للخفّة لكثرة استعمالها في الدرج.

قوله: **(وبنيت أوائلها على السكون)**[٤] أي: بحسب التحقيق وما عليه الاستعمال، وإن كان بحسب التقدير وما عليه القياس يعتبر تحرّكها، كما يقال: أصل اسم سمو، كما أشار إليه الفاضل التفتازاني.

قوله: **([وأُدخل عليها] مبتدأ بها [همزة الوصل])**[٥] لأنّها إذا وقعت في الدرج لم تفتقر إلى زيادة شيء، قال السيّد الشريف والفاضل التفتازاني ما حاصله: إنّ عدم وقوع الابتداء بالساكن لا يقتضي إدخال خصوصية الهمزة.

---

١. الصحاح ٦ / ٢٢٢٢.
٢. تفسير البيضاوي ١: ٦.
٣. هـ (أ): ملا عصام الدين محمّد. منه.
٤. تفسير البيضاوي ١: ٦.
٥. تفسير البيضاوي ١: ٦.

ولعلّ السرّ في ذلك أن ينجبر ضعف تلك الأسماء لسكون أوائلها بقوّة الهمزة، وكونها من أقصى المخارج[١].

قوله: **(لأنّ من دأبهم)**[٢] في كلامه هذا وكلام صاحب الكشّاف أيضاً إشعار بجواز الابتداء بالساكن[٣]. قال السيّد الشريف: من قال بامتناعه فليس يحكي إلّا عن لسانه[٤]، نعم يمتنع الابتداء بالمدّات إلّا أنّ ذلك لذواتها لا لسكونها، وإذا استقرأت لغة العجم وجدت فيها الابتداء بالساكن المدغم، انتهى كلامه[٥].

والمدّ هو مطٌّ في النَفَس، والمدّات الثلاث عبارة عن الإشباع في الحركات الثلاث. فإنّا إذا مددنا النَفَس بعد ما تلفّظنا بالحرف مفتوحاً تولّد منه الألف. وإذا مددناه بعد ما تلفّظنا بالحرف مضموماً تولّد منه الواو. وإذا مددناه بعد ما تلفّظناه بالحرف مكسوراً تولّد منه الياء.

والضرورة الوجدانية تشهد بأنّ الحرف متى لم يعتمد اللسان به على مخرج من المخارج على وجه تحصل الحركة، لم يمكن أن يمدّ[٦] النفس به فيتولّد منه إحدى المدّات الثلاث المذكورة.

هذا، وقال الفاضل التفتازاني: ليس الابتداء بالساكن ممتنعاً إلّا إذا حكيت عن لسانك، صرّح بذلك في صرف المفتاح، وأمّا في المدّات فالامتناع لذواتها لا لسكونها، وإذا نظرت وجدت الابتداء بالساكن غير مرفوض في لغة العجم.

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٣٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٣. الكشّاف ١: ٤.

٤. بل يحكي عن عقله فإنّ الابتداء نقيض السكون.

٥. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٣٤ ـ ٣٣. وبطلان كلامه واضح كما أشرنا آنفاً.

٦. «ب»: تمدّ.

وقد يستدلّ على الإسكان بأنّه لو امتنع لتوقّف التلفّظ بـالحرف عـلى التـلفّظ بالحركة ابتداءً، ضرورة تقدّم الشرط على المشروط، ولكنّ التلفّظ بالحركة موقوف على التلفّظ بالحرف، ضرورة توقّف وجود العارض على وجود المعروض، وجوابه منع الشرطية لجواز أن تكون الحركة لازماً غير متقدّم للحرف المبتدأ بها، لا شرطاً سابقاً، على أنّك إذا تحقّقت معنى حركة الحرف لم يكن هناك عارض ولا معروض، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّه يمكن منع الشرطية أيـضاً، بأنّـا لا نسـلّم تـوقّف التـلفّظ بالحرف على الحركة بل إنّما يتوقّف على الأعمّ من الحركة والحرف السابق.

قوله: (**أن يبتدئوا بالمتحرّك ويقفوا على الساكن**)[١] قال السيّد الشريف: الحركة والسكون بالمعنى المشهور مختصّان بالأجسام، والمراد بحركة الحرف كونه بحيث يمكن أن يتلفّظ به بعد المدّات الثلاث، وبسكونه كونه بحيث لا يمكن فـيه ذلك، وعلّة الابتداء بالمتحرّك أنّ في الابتداء بالساكن لكنةٌ وَعيٌّ، وأمّا علّة الوقف على الساكن فظاهرة، لأنّه ضدّ الابتداء فجعل علامته ضدّ العلامة[٢].

قوله: (**ويشهد له**)[٣] أي: لكون الاسم مـن الأسـماء المـحذوفة الأعـجاز وأنّ الإعلال في لامه لا في فائه.

قوله: (**تصريفه على أسماء**) أي: جمعه على أسماء (**وأسامي**، و)تصغيره عـلى (**سُمَيّ**) بضمّ السين وفتح الميم وتشديد الياء، (و)أخذ الفعل منه (**سَمَّيْتُ**)[٤]، فـإنّ

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٣٤.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٦.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٦. وبعده: ومجيء سُمى كهدى لغة فيه، قال.

الجمع سيّما الجمع المكسّر والتصغير يردّان الأشياء إلى أُصولها، والمشتقّ يظهر أصل ما أُشتقّ هو منه، فأسماء أصله اسماو بالواو، قلبت الواو المتطرّفة بعد الألف همزة، وأسامي أصله أساميو بالواو كمصابيح، وسُمَيٌّ أصله سُمَيْوٌ كرجيل مصغّراً، فهذه الأمثلة تشهد على أنّ الاسم من الأسماء المحذوفة الأعجاز، والإعلال إنّما هو في لامه كما هو مذهب البصريين، إذ لو كان الإعلال في فائه على أنّ أصله وسم كما هو مذهب الكوفيين لكان جمعه أوساماً كأوهام، والفعل المأخوذ منه وسمت، وتصغيرهُ وسَيْماً، كما يقال: وُعَيْدة ووصَيلة في تصغير عِدَة وصِلَةٍ.

قوله: (**والله أسماك سُميً مباركاً**)[1] الظاهر أنّ الاستشهاد إنّما هو لمجيء لغة سمى.

قوله: (**والقلب بعيد غير مطّرد**)[2] لمّا كان هاهنا مظنّة سؤال يمكن تقريره على وجهين: أحدهما أن يقال: لِمَ قلت بأنّ أصله سمو ولم تقل بقلب المكاني من ذلك وهو وسم، كما ذهب إليه الكوفيون.

وثانيهما أن يقال: الاستشهاد بالأمثلة المذكورة لا يجدي نفعاً، لاحتمال كون تلك الأمثلة مقلوبة بأن يكون أصل أسماء أوساماً فقلبت فصارت أسماء، وأصل اسم وسما وجعلت الفاء بعد اللام وحذفت ثمّ جُمع وصُغِّر وأُخذ منه سمّيتُ وسُميً بعد القلب والحذف، على احتمال كون البيت استشهاداً لأجل ذلك أيضاً.

فأجاب عنه بقوله: والقلب بعيد غير مطّرد، وأيضاً المعهود في كلامهم تعويض الهمزة عن العجز كابن ونظائره لا عن الصدر، بل المعهود والتعويض عن الصدر

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٦، وهذا صدر بيت وعجزه: آثرك الله به إيثاركا. والشعر لأبي خالد القناني كما في بعض المصادر.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٧.

بالهاء كالزِنَة والعِدَة مثلاً، كما ذكر في التبيان[١] وفي مجمع البيان[٢] أيضاً، إلّا أن يقال: التعويض إنّما صير إليه بعد القلب فلم يعوّض عن الصدر بل عن العجز، وكأنّه بعيد.

قوله: **(ومن السِمَة عند الكوفيين)**[٣] لكون المسمّى متّسماً ومُعْلَماً به.

قوله: **(ليقلّ إعلاله)**[٤] فإنّ فيما ذهب إليه البصريون حذف الواو وإدخال الهمزة وإسكان السين، وفيما ذهب إليه الكوفيون حذف الواو وتعويض الهمزة ولا حاجة إلى الإسكان.

قوله: **(على ما حذف صدره)**[٥] ألا تراك أنّك إذا حذفت الواو عن صدر وصَل ووعَد لم تدخل عليهما الهمزة، بل تقول صلة وعدة، فإن قلت: كيف تدخل على الأسماء العشرة المحذوفة الأواخر؟ قلت: هي فيها عوض عن اللام المحذوفة.

قوله: **(من لغاته سِم وسُم بكسر السين وضمّها)**[٦] أمّا الكسر فلأنّه الأصل في تحريك الساكن، ولأنّه حركة أصله الذي هو سِمْو بكسر السين وسكون الميم، وأمّا الضمّ فلكونه أقوى جَبْراً لنقصان لامه، ولأنّه أيضاً حركة أصله الذي هو سُمْو بضمّ السين وسكون الميم، حكاه الفاضل التفتازاني عن ابن الأنباري، قال: وقال في الاسم خمس لغات إسم وأُسم بكسر الهمزة وضمّها وسِم وسُم بكسر السين وضمّها

---

١. التبيان ١: ٢٧.

٢. مجمع البيان ١: ٥٠.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٧. وبعده فيه: في كلامهم، و.

٦. تفسير البيضاوي ١: ٧.

وسُميً كهدى[١]، وبهذا يظهر أن ليس الضمّ لإشباع الميم إذ لا يختص بحال ضمّها.

قوله: ([قال]: **بسم الذي في كلّ سورة سُِمُه**)[٢] بكسر السين أو ضمّها، ذكره أبو زيد وغيره، والبيت للراجز كذا في مجمع البيان[٣] والباء متعلّقة بأرسل فيما قبله، أعني قوله:

أَرْسَل فيها بازلاً يُقَرِّمه

أي: أرسل الراعي في الإبل جملاً بازلاً يُقرمه، أي: لا يتركه الراعي عن الركوب والحمل للفحلة، وضمير فيها للإبل، والجملة صفة بازلاً، بزل البعير يبزل كنصر ينصر بزولاً فطر نابه، أي: انشقّ، فهو بازل، والمُقْرَم البعير المُكْرَم لا يحمل عليه ولا يذلّل، ولكن يكون للفحلة وقد أقرمته فهو مُقْرَمٌ.

قوله: (**والاسم إن أُريد به اللفظ فغير المسمّى**)[٤] قال بعض المحشّين في تحقيق غرض المؤلّف من هذا الكلام: قد طال التشاجر في أنّ الاسم هل هو عين المسمّى أو غيره، فالأشاعرة على الأوّل، والمعتزلة على الثاني، وقد تحيّر نحارير الفضلاء في تحرير محلّ البحث على نحو يكون حريّاً بهذا التشاجر. قال الإمام في تفسير[ه] الكبير: إنّ هذا البحث يجري مجرى العبث[٥]، وفي كلام المؤلّف إيماء إلى هذا أيضاً، وكأنّه يقول: لا معنى للنزاع لأنّه إن أُريد به اللفظ فلا ريب أنّه غير المسمّى أو المعنى فلا شكّ أنّه عينه، أو الصفة فهو مثلها في العينية والغيرية

---

١. حاشية التفتازاني.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٣. مجمع البيان ١: ٥٠.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٥. التفسير الكبير ١ / ١٠٩.

والواسطة عند الأشعري، فالنزاع لا طائل تحته، انتهى كلامه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا يشكّ عاقل في أنّه ليس النزاع من لفظ أسد مثلاً أنّه هل هو نفس الحيوان المفترس المخصوص أو غيره، بل النزاع في أنّ مدلول الاسم هل هو الذات من حيث هي هي أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليه، كما يظهر لك فيما سيأتي من كلامنا في تحقيق قول الأشعري.

ثمّ المراد من الاسم المردّد بقوله: (إن أُريد به اللفظ) هو الاسم الواقع في التسمية، أي: الاسم المضاف إلى الشيء كما في بسم الله، لا مطلقاً، فلا يرد على قوله: (والمسمّى لا يكون كذلك) أنّ هذا منقوض بمسمّيات الاسم والفعل والحرف والقرآن والشعر، فإنّها تتألّف من أصوات مقطّعة غير قارّة، هذا على أنّه يمكن المناقشة في جعل مسمّيات الاسم وغيره أصواتاً، فإنّ الاسم موضوع لمعنى كلّي صادق على زيد وضَرْب وكذلك غيره.

وقد قيل[1] في دفع هذا الإيراد: يمكن أن يجعل قوله: (والمسمّى لا يكون كذلك) جملة حالية من الجمل الثلاث، فالمعنى: أنّ الاسم يتألّف من أصوات مقطّعة غير قارّة حال كون المسمّى لا يكون كذلك، والاسم يختلف باختلاف اللغات، والحال أنّ المسمّى غير مختلف وهكذا، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّه يرد عليه: أنّه حينئذٍ لا يدلّ على القضية الكلّية القائلة إنّ كلّ اسم غير المسمّى؛ إذ غاية ما يدلّ عليه أنّه إذا كان الاسم متألّفاً من أصوات في حالة لا يكون المسمّى كذلك، يكون الاسم متغايراً له، فتدبّر.

---

١. هـ: ملّا عصام الدين محمّد. منه.

والحقّ[١] في الدفع أن يجعل قوله: (**يتألّف [من أصوات مقطعة غير قارة]**)[٢] مع ما عطف عليه محمولاً واحداً في صغرى القياس، وقوله: (**والمسمى لا يكون كذالك**)[٣] كبرى للقياس على هيئة الشكل الثاني ويعتبرها حاصل القياس أنّ الاسم موصوف بصفات والمسمّى ليس موصوفاً بتلك الصفات، وصدق هذا السلب إمّا بانتفاء جميع الأوصاف كما في بعض المسمّيات، أو بانتفاء البعض كما في البعض، تأمّل.

قوله: (**قوله تعالى: ﴿سبّح اسم ربّك الأعلى﴾**)[٤] جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ المراد هاهنا عن الاسم الذات؛ إذ من الظاهر أنّ المراد تنزيه الذات لا الاسم، فكيف يحكم بأن لم يشتهر إرادة الذات من الاسم.

قوله: (**تنزيه ذاته**)[٥] أي: تبعيده من السوء، من النزاهة وهو البعد عن السوء.

قوله: (**من الرفَث**)[٦] محرّكة، وهو الفحش من القول.

قوله: (**أو الاسم فيه مقحم**)[٧] على صيغة المفعول من باب الإفعال، أي: يدخل كذلك من غير حاجة إليه، فدخوله كخروجه، فكأنّه داخل بعنف، قحم الأمر قحوماً بالقاف، أي: رمى بنفسه من غير رويّة، وأقحم فرسه النهر فانقحم واقتحم النهر أيضاً دخله، كذا في الصحاح[٨].

---

١. هـ: فيه إشارة إلى أنّ الجواب الحقّ هو هذا، وما ذكرناه سابقاً جدلي. منه.

٢. تفسير البيضاوي ١ / ٧. وبعده: ويختلف باختلاف الأُمم والأعصار، ويتعدّد تارة ويتّحد أُخرى.

٣. تفسير البيضاوي ١ / ٧. وبعده: وإن أُريد به ذات الشيء فهو المسمّى لكنّه لم يشتهر بهذا المعنى.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٧. وفيه: قوله تعالى: تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك، المراد به اللفظ لأنّه كما يجب.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٧. وبعده: سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الألفاظ الموضوعة لها.

٦. تفسير البيضاوي ١: ٧. وفيه: عن الرفث وسوء الأدب.

٧. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٨. الصحاح ٤: ٢٠٠٦.

قوله: **([كما في قول الشاعر] إلى الحول ثمّ اسم السلام عليكما)**[١].

وتمامه: ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر. وقبله:

تـمنّى ابـنتاي أن يـعيش أبـوهما وهل أنـا إلّا مـن ربـيعة أو مـضر

فقوما وقـولا بـالذي قـد عـلمتما ولا تخمشا وجهاً ولا تحلقا الشعر

وقولا هـو المـرء الذي لا خـليله أضاع ولا خان الصديق ولا غـدر

إلى الحـــــول . . . .

إلى آخر الأبيات للبيد بفتح اللام وكسر الباء الموحّدة وسكون الياء، وهو شاعر من بني عامر، يخاطب ابنتيه في وقت وفاته، وكان عمره مئة وخمساً وأربعين سنة، يقول: تمنّى ابنتاي أن أعيش وأخلد، والحال أنّي رجل من قبيلة ربيعة أو مضر، ولم يخلد أحد من هاتين القبيلتين، ثمّ ينهيهما عن القلق والاضطراب وحلق الشعر، وجرح الوجه بالأظفار، ويأمرهما بالقول بما هو معلوم لهما من محاسنه ومحامده، سيّما القول بأنّه كان رجلاً لم يغدر أخلّاءه، ولم يخن أصدقاءه قطّ إلى تمام حول كامل، ثمّ يشير إليهما بقوله ثمّ اسم السلام عليكما بالكفّ عن النياحة والندبة بعد الحول الكامل، فقوله: إلى الحول متعلّق بقوله فقولا.

خمش وجهه يخمشه، ويخمشه كينصره ويضربه خدشه ولطمه وضربه وقطع عضواً منه، كذا في القاموس[٢].

ربيعة الفرس بفتح الراء وكسر الباء الموحّدة وسكون الياء وفتح العين المهملة أبو قبيلة وهو ربيعة بن نزار بن معدّ بن عدنان، وإنّما سمّي ربيعة الفرس لأنّه أُعطي من ميراث أبيه الخيل، وأُعطي أخوه الذهب، فسمّي مضر الحمراء بضمّ الميم وفتح

---

١. تفسير البيضاوي ١ / ٧.

٢. القاموس ٢: ٣٩٨.

الضاد المعجمة، وهو أيضاً أبو قبيلة كذا في الصحاح[١].

روي عن بعض فضلاء العربية أنّه منع إقحام الاسم وأنكر مجيئه في اللغة، وحمل لفظ السلام في البيت على اسم الله تعالى، وجعل الكلام إغراء وتحريصاً على ذكر الله تعالى والمداومة باسمه، فكأنّه قال: عليكما بذكر اسم الله بعد ذلك، أو أنّ مراده أنّ اسم الله تعالى حفيظ عليكما، كما يقول من نظر إلى شيء يعجبه اسم الله عليه، فعند هذين الاحتمالين لا يتمّ الاستشهاد به على الإقحام، كما لا يخفى.

قوله: (**[وإن أُريد به الصفة] كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري**)[٢] أي: كما أنّ عنده يجوز إرادة الصفة عن الاسم ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنّ الاسم قد يكون مدلوله عين المسمّى، أي: ذاته من حيث هي نحو الله، فإنّه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه، وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق ممّا يدلّ على نسبته إلى غيره، ولا شكّ أنّها، أي: تلك النسبة غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره كالعلم والقدرة ممّا يدلّ على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى، هكذا في المواقف[٣].

قوله: (**فلأنّ التبرّك والاستعانة بذكر اسمه**)[٤] أمّا التبرّك فظاهر، وأمّا الاستعانة ففيه تأمّل؛ إذ الاستعانة كونها بذاته تعالى أظهر.

والجواب أنّ المراد الاستعانة على وجه التلبّس، ولا شكّ أنّ الذي يتلبّس به الفاعل ويأتي به إنّما هو اسمه تعالى دون ذاته المنزّهة عن أن يتلبّس به أحد.

---

١. الصحاح ٣: ١٢١٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٧. وبعده: انقسم انقسام الصفة عنده إلى ما هو نفس المسمّى، وإلى ما هو غيره، وإلى ما ليس هو ولا غيره، وإنّما قال: بسم الله ولم يقل بالله لأنّ التبرّك....

٣. المواقف ٣ / ٣٠٢ وفيه: (كالعليم والقدير) بدل (كالعلم والقدرة).

٤. تفسير البيضاوي ١: ٧.

وفي إدخال الباء على الاسم دون لفظ الجلالة وجوه أُخر:

أحدها: الإشعار بأنّه كما يستعان بذاته سبحانه كما قال جلّ شأنه: ﴿وإيّاك نستعين﴾ كذلك يستعان بذكر اسمه المقدّس.

وثانيها: أنّ في بالله الرحمن الرحيم كان إيهاماً بقصر الاستعانة والتبرّك على هذه الأسماء، فلهذا عدل عنه وأتى بذكر الاسم، والإشعار بتعميم الاستعانة والتبرّك بأسمائه تعالى يمكن أن يجعل وجهاً آخر.

وثالثها: أنّه أوفق بالردّ على المشركين في قولهم باسم اللات والعزّى.

ورابعها: أنّ الشائع والمتعارف في الاستعمال على سبيل التبرّك أن يكون بأسمائه تعالى، لا بذاته سبحانه.

قوله: (**أو للفرق بين اليمين والتيمّن**)[1] هذا من قبيل النكات التي تورد بعد الوقوع، وإلّا يرد عليه أنّ الفرق كان حاصلاً بعكس ذلك أيضاً.

قوله: (**ولم يكتب الألف على ما هو وضع الخطّ**)[2] أراد أنّ وضع الخطّ على أنّ كلّ كلمة تكتب على صورة لفظها، بتقدير الابتداء بها والوقف عليها، بأن يكتب ما يثبت في الابتداء وإن سقط في الدرج في أوّل الكلمة، وما يثبت في الوقف وإن سقط في الوصل في آخر الكلمة، فكان يجب أن تكتب الهمزة هاهنا لثبوتها في الابتداء، كما كتبت في «باسم ربّك»، إلّا أنّها اتُّبع في حذفها حكم الدرج دون الابتداء الذي عليه وضع الخطّ، ولم تكتب لكثرة الاستعمال أو تكرّره في القرآن.

قوله: (**وطُوّلت الباء عوضاً عنها**)[3] أي: لمّا كان المقام يقتضي كتابتها ولم تكتب

١. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٧. وبعده فيه: لكثرة الاستعمال.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٧.

لكثر الاستعمال وتكرّره في القرآن طُوّلت الباء عوضاً عنها وعلامة لها، ومنبّهاً على أنّ على ما وضع الخطّ كتابتها.

قيل[1]: إنّما عوض ليكون الباء بمنزلة ألف اسم الله فيكون الابتداء ببسم الله ابتداء باسم الله، ولا يرد أنّ المبتدئ ببسم الله غير ممتثل بحديث الابتداء، لأنّه لم يبدأ باسم الله بل بالباء الداخلة على اسم الله، فاعرفه فإنّه ليس من عمل الإفهام بل من مبذولات الإلهام، انتهى.

وردّه بعضهم بأنّ معنى الحديث: أنّ كلّ أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم من أسمائه تعالى، لا ما فهمه هذا القائل من أنّ معناه كلّ أمر ذي بال لم يبدأ فيه بلفظ باسم، أعني: الألف والسين والميم انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ في كلّ من التحقيق والردّ تأمّل:

أمّا في التحقيق؛ فلأنّ المراد من الابتداء في الحديث ليس إلّا الابتداء باسم الله تعالى، على ما هو المتعارف والشائع في الابتداء وعلى طرزه وطريقته، وهو ليس إلّا على هذا الوجه، فعند ذكره على هذا الوجه يتحقّق الامتثال لفظاً ومعنى.

وأمّا في الردّ؛ فلأنّ امتثال الحديث معنىً وإن تحقّق في الابتداء لكلّ كلمة تكون اسماً له تعالى، إلّا أنّ الامتثال لفظاً لا يتحقّق إلّا بذكر الاسم، وحينئذٍ فمن لم يذكر الاسم وقال: بالله أو بالرحمن مثلاً فقد [امتثل] معنى الحديث لا لفظه، ولعلّ غرض القائل هو الامتثال لفظاً ومعنىً.

هذا، قال بعضهم: الباء في قوله عليه السلام لم يبدأ فيه باسم الله للمصاحبة أو للاستعانة، فكأنّه قال: كلّ أمر لم يبدأ فيه بمصاحبة اسم الله أو بالاستعانة به فهو أبتر، فلابدّ في

---

١. هـ: القائل ملّا عصام الدين محمّد. منه.

تحقّق الامتثال من الابتداء بما يدلّ على المصاحبة لاسمه سبحانه أو الاستعانة به وهو الباء، انتهى.

والمظنون أنّ مدلول الحديث على ما ذكره هذا القائل ليس إلّا أنّ الابتداء ينبغي أن يكون بمصاحبة اسم الله تعالى أو باستعانته، وأمّا أنّ في الابتداء لا بدّ ممّا يدلّ على حصول تلك المصاحبة أو الاستعانة فلا يفيده شيء منه، كما لا يخفى.

قوله: (**[والله] أصله إلٓه**)[١] على وزن فعال بكسر الفاء بمعنى مفعول، لأنّه مألوه، أي: معبود، كقولنا: إمام، فعال بمعنى مفعول، لأنّه مؤتمّ به.

قال السيّد الشريف: أمّا ثبوت الهمزة في أصله فلوجودها في تصاريفه، وأمّا كونه على صيغة الإلٓه فلاستعمالها في معناه، كما في قوله:

معاذ الإلٓه أن تكون كظبيةٍ ولا دميةٍ ولا عقيلةِ ربرب

البيت قد ذكر في الكشّاف[٢]. قوله: معاذ مبالغة في الاعتصام بالله من تشبيهها بها، وأصله أعوذ معاذاً، كما في الطيّبي، والدمية، بضمّ الدال المهملة وفتح الياء، الصور المنقوشة من العاج ونحوه، والصنم أيضاً، على ما قاله الفاضل التفتازاني، وعقيلة كلّ شيء أكرمه، والربرب، بفتح الرائين المهملتين وسكون الباء الموحّدة في البين، السِرب من بقر الوحش، استعاذ بالله من تشبيه حبيبته بهذه الأشياء التي جرت عادة الشعراء على تشبيه الحبائب بها.

هذا وفي بعض النسخ أصله الإلٓه بالتعريف، وهو موافق لما في الكشّاف[٣] ولا خلاف في أنّ الألف واللام حرف تعريف، لا عن أصل الكلمة، والنسخة الأُولى

١. تفسير البيضاوي ١: ٧.
٢. الكشّاف ١: ٥. والشعر للبَعيث بن حُريث.
٣. الكشّاف ١: ٥.

الأولى، إذ قد يتوّهم من الثانية بادي الرأي اعتبار الألف واللام في الأصل.

قوله: (**فحذفت الهمزة**)[١] على غير القياس، وهو عبارة عن حذفها قبل نقل حركتها إلى قبلها بتاء، على أنّ حذفها قياساً ليس ممكناً، إذ قياس حذف الهمزة نقل حركتها أوّلاً إلى ما قبلها ثمّ حذفها، ونقل الحركة، متوقّف على وجود اللام المتوقّف على حذف الهمزة؛ لأنّ العوض لا يُؤتى به إلّا بعد المعوّض عنه، فلو كان حذف الهمزة بعد نقل حركتها إلى اللام لزم الدور.

اللّهمّ إلّا أن يقال: يحتمل كون الحذف هاهنا على القياس أيضاً، بأنّهم لمّا أرادوا حذفها قياساً ورأوا أن ليس لها ما قبل احتاجوا إلى اللام فأتوا بالألف واللام لأجل ذلك ونقلوا حركة الهمزة أوّلاً إلى اللام ثمّ حذفوها وجعلوا لازمية الألف واللام للكلمة عوضاً عن الهمزة لا أصل الألف واللام حتّى يلزم الدور.

على أنّا نقول: فرق جلّي بين جعل الشيء عوضاً وبين إيراده في العوض، والمراد هاهنا هو الأوّل فلا يلزم دور أصلاً، ولعلّ لأجل ذلك الاحتمال يستشهد على كون الحذف بلا قياس بشيءٍ آخر، وهو وجوب الإدغام والتعويض.

أمّا دلالة وجوب الإدغام عليه، فبيانه: أنّ في صورة حذف الهمزة على غير القياس، أي: حذفها ابتداءً بدون نقل حركتها إلى ما قبلها، يبقى بعد حذفها في هذه الكلمة حرفان من جنس واحد، وهما اللّامان وأوّلهما ساكن والثاني متحرّك، فالإدغام حينئذٍ واجب على ما هو القاعدة، وفي صورة حذفها على القياس، أي: حذفها بعد نقل حركتها إلى ما قبلها يبقى بعد حذفها حرفان من جنس واحد، وهما اللامان إلّا أنّ أوّلهما متحرّك والثاني ساكن بعكس الصورة الأُولى، فالإدغام في هذه

١. تفسير البيضاوي ١: ٧.

الصورة جائز على الأصل والقاعدة لا واجب.

فإذا علمت هذا فنقول: لمّا نرى الإدغام لازماً في لفظ الله، إذ لا يستعمل بل لا يجوز استعماله إلّا بالإدغام، فنعلم أنّ حذفه وقع على غير قياس.

هذا، لكن بقي هاهنا شيء، وهو احتمال كون حذف الهمزة على القياس والتزام الإدغام مخالفاً للقياس، كما أشار إليه السيّد المحشّي في تعليقاته على المطوّل في مبحث تعريف المسند إليه بالعلمية[1] فلعلّ لنفي هذا الاحتمال يضمّ إليه دلالة التعويض، إذ صرّحوا بأن ليس التعويض في الحذف القياسي؛ لأنّ المحذوف القياسي ملقىً من اللفظ مبقىً في النيّة.

هذا، وقال أبو البقاء: إنّه على قياس تخفيف الهمزة فيكون لزوم الحذف والتعويض مع وجوب الإدغام من خواصّ هذا الاسم ليمتاز بها عن نظائره كامتياز مسمّاه من سائر الموجودات بما لا يوجد إلّا فيه.

قوله: **(وعوّض عنها الألف واللام)**[2] أمّا على تقدير كون الألف واللام معاً حرف التعريف، كما هو مذهب الخليل، فظاهر وحينئذٍ يظهر قطع الهمزة، لأنّها جزء العوض من الحرف الأصلي، وأمّا إذا كان حرف التعريف هو اللام الساكنة وحدها والهمزة إنّما اجتلبت للنطق بها وعدم وقوع الابتداء بالساكن، كما هو مذهب سيبويه، فلأنّ المعوّض حرف متحرّك فيكون للهمزة التي جرت مجرى الحركة مدخل في ذلك التعويض أيضاً، هكذا أفاد السيّد الشريف.

وأمّا إذا كان حرف التعريف هو الهمزة المفتوحة وحدها إلّا أنّها زيدت اللام للفرق بينها وبين همزة الاستفهام، كما هو مذهب المبرّد، فقطع الهمزة أظهر من أن

---

١. تعليقة السيّد الشريف: ٧٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٧.

يحتاج إلى تبيين.

هذا، واعلم أنّ الجوهري قد رَدّ القول بالتعويض في الصحاح وقال: إنّ أصله إلَه فلمّا أُدخلت عليه الألف واللام حُذفت الهمزة تخفيفاً لكثرته في الكلام، ولو كانتا عوضاً لما اجتمعتا مع المعوّض في قولهم الإلَه.

وأجاب بعضهم عن ذلك بأنّ كونهما عوضاً في الله لا ينافي اجتماعهما في الإله، إذ هما فيه للتعريف فقط.

قوله: **(ولذلك قيل يا الله بالقطع)**[١] قيل[٢]، أي: لأجل أنّ حرف التعريف عوّض عن الهمزة الأصلية وهمزته جزء العوض لم يحذف، لئلّا يلزم حذف العوض والمعوّض عنه، انتهى.

ويمكن أن يورد عليه، بحذفها في غير النداء نحو بسم الله وبالله ومن الله وإلى الله وفي سبيل الله، فالأولى أن يجعل بناء كلام المؤلّف على أنّه جعل عوضية الهمزة مصحّحة للقطع، والقطع قرينة عليها، بمعنى: أنّها لو لم تكن عوضاً لما جاز القطع، كما فعله صاحب مجمع البيان[٣] وغيره مثل أبي علي النحوي، كما ستطّلع عليه فيما ينقل عن كلامه بُعيد هذا الكلام، لا أن يجعله علّة موجبة للقطع وداعية عليه، حتّى يرد الإيراد الذي أوردناه[٤].

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٢. هـ: القائل هو الشيخ بهاء الدين محمّد. منه.

٣. مجمع البيان ١: ٥١ ـ ٥٠.

٤. من قوله: (فالأولى) إلى هنا كأنه مشطوب في نسخة ألف، وكتب من كانت المصورة بحوزته: مكرر. وبالهامش: حاصل الكلام على ما سنح للذهن القاصر أنّا نعلم أنّ همزة الله همزة وصل، لسقوطها في غير صورة النداء مطّرداً، نحو بسم وبالله وغيرهما، فأي شيء يصحّح قطعها في صورة النداء، ولِمَ قالوا: يا الله ⇦

قلت: ثمّ إنّما اختصّ استجازتهم القطع بالنداء، إذ هناك يتمحض الحرف للمعوّضية بلا شائبة تعريف، للاحتراز عن اجتماع أداتي التعريف، حرف النداء وحرف التعريف، إذ حرف النداء ممّا يجعل الاسم معرفة، ألا تراك تقول: يا رجل الكريم، فلولا أنّ رجلاً اكتسب التعريف بحرف النداء لما جاز وصفه بالمعرفة، وفي غير النداء يجعل الحرف على أصله من كونه للتعريف.

قيل[1]: وظنّي أنّ منع حرف النداء عن حرف التعريف ليس لكراهية اجتماع آلتي التعريف، كما أجمعوا عليه، بل لأنّ الألف ممّا يحافظ عليه؛ لأنّ مدّ الصوت المطلوب في النداء يحصل به وهو يحذف لو اجتمع مع حرف التعريف الساكن، فلمّا استكرهوا التوسّل في ندائه تعالى بالاسم المبهم، وجعل اسمه تابعاً لما هو المنادي في مقام النداء، جعلوا همزته قطعية، حفظاً لألف يا، فاجتمع معه يا، لكونها مأمونة عن حذف ألفها، انتهى.

ولا يخفى عليك، أنّه يمكن أن يورد عليه بحذف ألف يا في يا [ا]لذي ويا التي، قال:

⇐بالقطع، غير أن نقول: السرّ في ذلك أنّ أصله إله، حذفت الهمزة وعوّضت عنها اللام، ولهذا المعوّض اعتباران: أحدهما أن يكون التعريف مأخوذاً فيه منظوراً معه في تلك الحالة أيضاً، وثانيهما أن لا يكون منظوراً أصلاً بل إنّما أُوتي بها بمحض العوضية بناءً على تعذّر الابتداء بالساكن الذي يلجأ [ظ] إليه بعد حذف الهمزة، لكن لمّا كان الأصل في اللام بقاؤها على التعريف نسلك الاعتبار الأول، ونحملها على التعريف ما لم نجد مانعاً عنه، كما نسقط في بسم وبالله ومن الله وهكذا، وحيثما نجد مانعاً عن سلوك سلك الاعتبار الأوّل نسلك طريق الاعتبار الثاني ونقول: إنّما أُوتي باللام بمحض العوضية، وليس التعريف ملحوظاً فيه أصلاً، إذ لو كان ملحوظاً فيه لما جمع معه حرف تعريف آخر وهو حرف النداء. منه. وهذا الهامش لم يرد في (ب).

١. هـ: ملّا عصام الدين محمّد. منه.

من أجلك يا التي تيّمت قلبي وأنتِ بخيلة بالوصل عـنّي[١]

وقد تمسّكوا بجواز حذف العوض والمعوّض، بأنّهم قد يحذفون من نفس الكلمة إذا كان في الذي أبقى دليل على ما اُلقي، نحو: لم يك ولم أدر، والجوهري علّل قطع الهمزة في النداء بلزومها تفخيماً لهذا الاسم.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذهب إليه المؤلّف من التعويض هو مـذهب أبـي عـلي النحوي وكثير مـنهم، قـال: الألف واللام عـوض مـن الهـمزة، ويـدلّ عـلى ذلك استجازتهم لقطع الهمزة الموصولة الداخلة على لام التعريف في النداء، وذلك قولهم: يا الله اغفر لي، ألا ترى أنّها لو كانت غير عوض لم تثبت كما لم تثبت في غير هذا الاسم، ولا يجوز أن يكون قطعها بمجرّد لزومها وصيرورتها جزءاً للكلمة، لأنّ ذلك يوجب أن يقطع همزة الذي والتي، ولا يجوز أيضاً أن يكون لأنّها همزة مفتوحة وإن كانت موصولة، لأنّ ذلك يوجب أن يقطع همزة أيم الله وأيمن الله، مع أنّك تقول: ليم الله وليمن الله بالوصل، ولا يجوز أيضاً أن يكون ذلك لكثرة الاسـتعمال، لأنّ ذلك يوجب أن يقطع الهمزة أيضاً في غير هذا ممّا يكثر استعمالهم له، انتهى كلامه[٢].

ولا يخفى عليك أنّه يمكن أن يورد عليه، أنّ التعويض لو جعلته علّة لقطع الهمزة داعية عليه، فيتوجّه أنّه لا بدّ من جريانه في الكلّ، إذ لا وجه لخصوصية النداء، وإن جعلته مصحّحاً للقطع كما هو الظاهر من كلامك فذلك مسلّم ويجري في الكلّ، لكن يجري القول بمثل ذلك في الاحتمالات الثلاث التي زيّفتها، بأن يجعل فتح الهمزة أو صيرورتها جزءاً للكلمة أو كثرة الاستعمال مصحّحاً لاستجازتهم بالقطع في هـذا الموضع الخاصّ، ويورد لاختصاصه بذلك الموضع نكتة اُخرى، مثل النكتة التـي

١. مذكور في عدّة من المصادر المتقدّمة ولم يسمّ قائله.

٢. راجع الصحاح ٤: ٢٢٢٤ ـ ٢٢٢٣ ومجمع البيان ١: ٥١ ـ ٥٠.

تورد على تقدير التعويض.

قوله: (**إلاّ أنّه**)[١] أي: الفرق بين الله وإلٰه اللذين هما واحد في الأصل أنّه، أي: الله مختصّ بالمعبود بالحقّ ولم يطلق على غيره حتّى في الجاهلية، بخلاف إلٰه فإنّه يطلق على كلّ معبود حقّاً كان أو باطلاً، وقوله: والإلٰه بالنصب عطف على اسم أنّ، وإيراده معرّفاً إمّا لموافقة النسخة الموافقة لما في الكشّاف، كما أشرنا إليه سابقاً، وإمّا لتقدّم ذكره آنفاً بقوله: أصله إلٰه، فيكون معهوداً، وعلى الأوّل يحتمل أن يكون حرف التعريف داخلاً في الأصل أوّلاً، كما ستطّلع عليه من تحقيقنا في معنى الغلبة.

قوله: (**يقع على كلّ معبود**)[٢] بحقّ أو باطل.

قوله: (**ثمّ غلب على المعبود بحقّ**)[٣] وقوع الإلٰه في الأصل على كلّ معبود ثمّ على المعبود بالحقّ بالغلبة واختصاصُ الله بالتغيّر بالمعبود بالحقّ على ما أفاده السيّد الشريف[٤] يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يراد ـ بقوله ثمّ غلب ـ أنّه هكذا معرّفاً باللام بدون حذف الهمزة غلب على المعبود بالحقّ، أي: على الذات المخصوصة، فصار علماً له ينصرف إليه عند الإطلاق كسائر الأعلام الغالبة، ثمّ أُكّد الاختصاص بالتغيّر، وصار «الله» بحذف الهمزة مختصّاً بالذات المعبود بالحقّ، وفائدة التأكيد في حال العلمية ظاهر، إذ العلم قد يكون مشتركاً، فالإله قبل حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات المعيّنة، إلّا أنّه قبل الحذف قد يطلق على غيره كإطلاق النجم على غير الثريّا، وبعده لم يطلق على

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٧. وفيه: يختص بالمعبود بالحق، والإلٰه في أصله لكل معبود.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٤. حاشية السيّد الشريف: ٣٦ ـ ٣٧.

غيره أصلاً.

وثانيهما: أن يراد بالغلبة أنّه غلب على هذا المفهوم الكلّي الذي هو أخصّ من معناه الأصلي، وباختصاصه بالمعبود بالحقّ أنّه اختصّ بذاته تعالى علماً، وبهذا الاعتبار كان قولنا: لا إله إلّا الله كلمة توحيد، أي: لا معبود بحقّ إلّا ذلك الواحد الحقّ.

والفرق بين الوجهين، أنّ الإلَه على الأوّل علم الذات قبل حذف الهمزة أيضاً، بخلاف الثاني، إذ فيه كان قبل حذف الهمزة مختصّاً بمفهوم المعبود بالحقّ، ثمّ بعد حذف الهمزة صار علماً.

قوله: **(واشتقاقه من أله)** بفتح اللام **(إلاهة)** بكسر الهمزة ومدّ اللام، **(وأُلوهة)** بضمّ الهمزة واللام وسكون الواو وفتح الهاء، **(وأُلوهيّة)** بضمّ الهمزة واللام وسكون الواو وكسر الهاء وتشديد الياء، **(بمعنى عبد)**[1]، فهو إلَه بمعنى مألوه، أي: معبود ككتاب بمعنى مكتوب، على ما نقلناه عن الصحاح[2]، والمضاف في الكلام محذوف، أي: من مصدر أله، يعني: إلَهة، وتوهّم عدم مجيء الإلَهة في اللغة يدفعه عبارة الصحاح[3] وقراءة ابن عبّاس يذرك وإلَهتك بكسر الهمزة ومدّ اللام.

فإن قلت: لم لا تقول باشتقاقه من أله حتّى يستغني عن القول بحذف المضاف، ألا ترى أنّ الاسم قد يكون مشتقّاً من الفعل، مثل: ضارب، فإنّه مشتقّ من ضرب.

قلت: ضارب مشتق من الضرب لا من ضرب، وتحقيقه: ما أفاده السيّد الشريف في حواشيه على الكشّاف من أنّ معنى قولهم: (ضارب) مشتقّ من ضرب أنّه مشتقّ

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٢. الصحاح ٤: ٢٢٢٣.

٣. الصحاح ٤: ٢٢٢٣.

من مصدره، وإنّما اختاروا صيغة الماضي تنبيهاً على الحروف المعتبرة في الاشتقاق، فإنّ بعض المصادر كالخروج والقبول يشتمل على حروف لا تعتبر فيه[١].

قوله: **(ومنه تألّه واستألّه)**[٢] الضمير في منه إمّا راجع إلى مصدر أله، أي: إلّهة، بناء على ما هو المشهور بينهم من أنّ الإلّه فعال بمعنى المألوه، ومشتقّ من الإلّهة بمعنى العبادة فكان وصفاً في الأصل ثمّ غلب على المعبود بالحقّ كالحسن والعبّاس، وهو أوفق بقواعد اللغة، أو راجع إلى إلّه وإن كان اسم عين، فإنّ الاشتقاق قد يكون من الأعيان، كما تقول: تحجّر وتجسّم وتجوهر على ما فعله صاحب الكشّاف حيث قال: والإلّه من أسماء الأجناس، ثمّ قال: ومن هذا الاسم اشتق تألّه واستأله، كما قيل: استنوق واستحجر في الاشتقاق من الناقة والحجر[٣].

قوله: **(وقيل من أَلِهَ)** بكسر اللام **(إذا تحيّر)**[٤] فهو مألوه، أي: متحيّر فيه.

قوله: **([إذ العقول] تتحيّر فيه)**[٥] قال السيّد الشريف: وذلك لأنّ الأوهام تتحيّر في معرفة المعبود الذي يعبد، فاتّخذ الناس آلهةً شتّى وزعم كلّ أنّ الحقّ ما هو عليه، فكَثُرَ الضلال في الأفكار، وفشا الباطل في الاعتقاد، وقلّ النظر الصحيح وما يؤوى إليه من الحقّ الصريح، أو أنّ الأوهام تتحيّر في معرفة ذاته وصفاته، وما يجوز عليه من الأفعال وما يمتنع، انتهى كلامه[٦].

أو تتحيّر في معرفة ذاته بعد معرفة صفاته، بل معرفة صفة من صفاته، أو تتحيّر

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٣٨.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٣. الكشّاف ١: ٦.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٦. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٠.

في كلّ صفة من صفاته.

قوله: **(أو من أَلِهْتُ إلى فلان)** بكسر اللام **(أي: سكنت إليه)**[١]، عن المبرّد ومعناه أنّ الخلق يسكنون إلى ذكره، كذا في مجمع البيان[٢].

قوله: **(وآلهه غيره)** بمدّ الألف وفتح اللام [(أجاره)][٣].

قوله: **(إذ العائذ)**[٤] وجه لاشتقاقه من أله إذا فزع.

وقوله: **(وهو يجيره)**[٥] وجه لاشتقاقه من آلَهَهُ غيره، على طريق اللفّ والنشر.

قوله: **(حقيقة أو بزعمه)**[٦] فإنّ الإجارة في المعبود بالحقّ على الحقيقة، وفي الباطل نظراً إلى زعم العائذ، إذ الكلام في اشتقاق الإله الشامل للحقّ والباطل، ويجوز أن يكون المراد أنّ العائذ يفزع إلى الله تعالى فهو يجيره حقيقةً أو بزعمه، لأنّه قد لا يجير لكن زعم العائذ أنّه يجيره.

قوله: **(أو من أَلِه [الفصيل إذا وقع بأُمّه])**[٧] بكسر اللام، والفصيل، بفتح الفاء وكسر الصاد المهملة وسكون الياء، ولد الناقة إذا فصل عن أُمّه، وُلِع الشيء على صيغة المجهول إذا أُغري به فمارسه واشتغل به عن غيره، والوُلوع، بضمّ الواو وضمّ اللام، الاسم من ولِع كفرح، يولع ولعاً وولوعاً بفتح الواو فيهما، وأولعتُه بالشيء

١. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٢. مجمع البيان ١: ٥٢. وبعده: لأن القلوب تطمئن بذكره، والأرواح تسكن إلى معرفته، أو من أله إذا فزع من أمر نزل عليه.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٧. وبعده: يفزع إليه.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٦. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٧. تفسير البيضاوي ١: ٧.

وأُوْلَعُ به على صيغة المجهول فهو مولع به بضمّ الميم وفتح اللام، أي: مغْرىً به بضمّ الميم وسكون الغين المعجمة.

قوله: (**إذ العبّاد**)[١] قيل: العبّاد بضمّ العين وتشديد الباء هكذا وجد مضبوطاً في النسخ المعتمد عليها، انتهى.

واحتمال كسر العين وتخفيف الباء ظاهر.

قوله: (**مولعون**)[٢] على صيغة المفعول من باب الإفعال.

قوله: (**أو من وَلِه**)[٣] بكسر اللام يَوله بفتح الياء واللام ولهاً وولهاناً بفتح الواوين ولاميهما، الوله محرّكة ذهاب العقل، والتحيّر من شدّة الوجد، ورجل والهٌ وامرأة والهةٌ ووَلِهَةٌ، كذا في الصحاح[٤] ووجه الاشتقاق هو ما ذكره سابقاً بقوله: لأنّ العقول تتحيّر في معرفته، ولم يتعرّض لبيانه هاهنا للاحتراز عن التكرار، وفي مجمع البيان أنّه مشتقّ من الولَه محركة وهو التحيّر، يقال: أله يأله إذا تحيّر عن أبي عمرو، فمعناه أنّه تتحيّر العقول في كنه عظمته[٥].

قوله: (**وتخبّط عقله**)[٦] وذلك لأنّ المشاهدين في أنوار جلاله والناظرين في آثار كماله قد ضلّت أفكارهم وأوهامهم، وخبطت عقولهم وأفهامهم، لما رأوا فيها من عجائب قدرته، وغرائب صنعته، وباهر حكمته، وعظيم سلطنته، وأبد[يّة] الملك وملكوته، وسرمدية الكبرياء وجبروته، وأمّا المحرومون عن سعادة الرشد والهدى،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٧. وبعده: بالتضرّع إليه في الشدائد.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٧.

٤. الصحاح ٤: ٢٢٥٦.

٥. مجمع البيان ١: ٥٢.

٦. تفسير البيضاوي ١: ٨. وبعده: وكان أصله ولاه، فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها.

والمتوغّلون في لجج الغواية والعمى، فمن الظاهر أنّهم راكبون متن عمياء، وخابطون خبط عشواء.

قوله: **(استثقال الضمّ في وجوه)**[١] أي: كان الكسر على الواو في (ولاه) ثقيلاً فلذا قلبت الواو همزة، كما كان الضمّ على الواو في «وجوه» ثقيلاً فقلبت الواو همزة، حَكَى الجوهري عن الفرّاء أنّ الأُجُوه جمع وجه، ونقل عن ابن السكّيت أنّهم يفعلون ذلك كثيراً في الواو إذا انضمّت[٢].

قوله: **([فقيل: إنّه] كإعاء وإشاح)**[٣] بكسر همزتيهما، وفي الصحاح ضمّهما أيضاً[٤] وأصلهما وعاء وهو الآنية، ووشاح وهو ما ينسج من أديم عريضاً ويرصّع بالجواهر وتَشُدُّه المرأة بين عاتقيها وكشحيها، والعاتق موضع الرداء من المنكب، والكشح ما بين الخاصرة إلى الضلع.

قوله: **(ويردّه)**[٥] أي: يأبى عن كون أصل أله وله وأصل إلّه ولاه جمع إلّه على آلهة دون أَوِلِهة، إذ جمع التكسير كالتصغير يردّ الأشياء إلى أُصولها، فلو كان أصل إلّه ولاه لكان جمعه أَوِلِهة لا آلهة، كما يجمع إعاء على أوعية وإشاح على أوشحة، دون آعِية وآشِحة، فظهر أنّ هذا الاحتمال مردودٌ.

وقد قيل في دفع ذلك الردّ: إنّه لما أُبدلت الواو همزة في جميع تصاريف إلّه عوملت معاملة الأصلية، إمّا على توهّم أصليتها، أو الاطّراد مع سائر تصاريفه،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٨.

٢. الصحاح ٤: ٢٢٥٤ «وجه».

٣. تفسير البيضاوي ١: ٨.

٤. الصحاح ١: ٤١٥ «وشح».

٥. تفسير البيضاوي ١: ٨. وبعده: الجمع على آلهة دون أولهة.

انتهى.

وقد صرّح الجوهري[1] بالاحتمال المذكور حيث قال: أَلِه بكسر اللام يأله بفتحها أَلَهاً محرّكة، أي: تحيّر، وأصله وَلِه بكسر اللام يَوله بفتحها وَلَهاً محرّكة، كما مرّ.

قوله: (**وقيل: أصله لاه**)[2] عطف على قوله أصله إلّه، فالضمير في أصله راجع إلى الله، لا إلى إله حتّى يرد عليه أنّ الكلام في اشتقاق إلّه وهو عامّ ويشمل الصنم وغيره، فقوله: لأنّه محجوب ليس على ما ينبغي، ثمّ هذا القول أيضاً منسوب إلى سيبويه[3]، كما أنّ القول بأنّ أصله إلّه على وزن فعال منسوب إليه[4]، إلّا أنّ القول بأنّ «لاه» مصدر لم ينقل عنه، والألف على هذا التقدير زائدة لأنّها ألف فعال، وعلى تقدير كون أصله لاه منقلبة عن ياء فأصله «لَيَه» بفتح اللام والياء، لقولهم في معناه أي في معنى لاه لَهْيَ أبوك بفتح اللام والياء وسكون الهاء في البين، ألا ترى كيف ظهرت الياء لمّا قلبت إلى موضع اللام، وقولهم لاه أبوك، أي: لله أبوك، قال ذو الإصبع:

لاهِ ابنُ عمّك لا أفضلت في حسبٍ عنّي ولا أنتَ ديّاني فتخزوني

أراد لله ابن عمّك، قال سيبويه: حذفوا لام الإضافة واللام الأُخرى، ولا ينكر بقاء عمل اللام بعد حذفها، فقد حكى سيبويه من قولهم: الله لأخرجنّ، يريدون والله

---

١. الصحاح ٤: ٢٢٢٤.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٨. وبعده: مصدر لاه يليه ليهاً ولاهاً إذا احتجب وارتفع، لأنّه سبحانه وتعالى محجوب عن إدراك الأبصار، ومرتفع عن كلّ شيءٍ ممّا لا يليق به.

٣. نسبه إليه في الصحاح ٤: ٢٢٢٤ و٢٢٢٣.

٤. نسبه إليه في الصحاح ٤: ٢٢٢٤ و٢٢٢٣.

ومثل ذا كثير، هكذا ذكر في مجمع البيان[١].

وقال السيّد الشريف: لاهِ أبوك، أصله لله أبوك، اضمرت الجارّة وحذفت الزائدة المدغمة من الأصلية، لئلّا يلزم الابتداء بالساكن، وقيل: حذفت الأصلية؛ لأنّ الزائدة مجتلبة لمعنى فهي بالإبقاء أولى، وربّما يقال: حذفت الزائدة والأصلية معاً وفتحت الجارّة، انتهى[٢].

قيل: معنى هذا الكلام أنّهم يقيّدون الشيء بذكر الله المفيدة للاختصاص، ويريدون به أنّ الله تعالى لكمال قدرته مختصّ بإيجاد مثل هذا الشيء العجيب الشأن هذا، قيل: المستفاد من التفسير الكبير وغيره أنّ لاه يليه بالياء بمعنى ارتفع، ولاه يلوه بالواو وبمعنى احتجب، انتهى.

ولا يخفى عليك، أنّ لاه يليه بالياء قد جاء بمعنى احتجب وتستّر، كما يظهر من الكلام المفيد الذي ها أنا أنقله من الصحاح، قال الجوهري: لاه يليه لَيْهاً تستّر، وجوّز سيبويه أن يكون «لاه» أصل اسم الله تعالى، قال الشاعر: لاهُه الكُبار[٣]، أي: إلهه، أُدخلت عليه الألف واللام فجرى مجرى الاسم العلم، كالعبّاس والحسن، إلّا أنّه يخالف الأعلام من حيث كان صفة، وقولهم: يا الله بقطع الهمزة إنّما جاز، لأنّه يُنْوى به الوقف على حرف النداء تفخيماً للاسم، وقولهم: لاهُمَّ واللّهُمَّ فالميم بدل من حرف النداء، وربّما جمع بين البدل والمبدّل منه في ضرورة الشعر كقول الراجز:

غفرت أو عذّبت يا اللّهُمَّا

---

١. مجمع البيان ١: ٥١ ـ ٥٠.

٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٩١.

٣. سيأتي البيت بتمامه مع تفسيره بعد أسطر.

لأنّ للشاعر أن يردّ الشيء إلى أصله[١].

قوله: (ويشهد له) أي: لأنّ أصل الله «لاه» (قول الشاعر)[٢]، لأنّ الشاعر يردّ الأشياء إلى أُصولها للضرورة، ويحتمل أن يكون الاستشهاد لمجيء «لاه» في اللغة.

قوله: (كحلفة)[٣]

قيل: البيت للأعشى، والحلفة، بفتح الحاء المهملة والفاء وسكون اللام في البين، المرّة من اليمين، وأبو رباح، بفتح الراء المهملة والباء الموحّدة الممدودة والحاء المهملة، كنية رجل، والضمير في لاهه يعود إليه، والكُبار، بضمّ الكاف وتخفيف الباء الموحّدة، صيغة مبالغة بمعنى الكبير، وسابق البيت:

اقْتَسَمُوا حَلْفاً جِهاراً ونحن ما عندنا غِرار

الغرار، بكسر الغين المعجمة، النوم القليل، والمراد تشبيه حلفهم في جهرهم ورفع صوتهم به بحلفة أبي رباح التي يكاد يسمعها لاهه الكبار، وقد يستشهد في ذلك المقام بقراءة بعضهم، وهو الذي في السماء لاهٌ، بدون الهمزة.

قوله: (وقيل علم)[٤] في أصل وضعه وليس بمشتقّ، إذ ليس يجب في كلّ لفظ أن يكون مشتقّاً، لأنّه لو وجب ذلك لتسلسل، قد نسب صاحب مجمع البيان هذا القول إلى الخليل[٥]، واختاره الإمام الرازي ـ ونسبه إلى سيبويه ـ والأُصوليون والفقهاء[٦].

---

١. الصحاح ٦ / ٢٢٤٨.
٢. تفسير البيضاوي ١: ٨.
٣. تفسير البيضاوي ١: ٨.
٤. تفسير البيضاوي ١: ٨. وبعده: لذاته المخصوصة.
٥. مجمع البيان ١: ٥١.
٦. تفسير الكبير ١: ١٥٦.

قوله: **(لأنّه يوصف)** أي: يقع موصوفاً **(ولا يوصف بـه)**[١] أي: لا يـقع وصـفاً لشيء.

قيل: ولهذا جعلوه في قوله تعالى: ﴿**إلى صراط العزيز الحميد الله**﴾ عطف بياناً لا نعتاً، ثمّ لا يخفى عليك أنّ هذا الدليل، كما قيل، لا يدلّ على العلمية، لجواز أن يكون اسم جنس، أي: يكون موضوعاً لمفهوم المعبود بالحقّ، بل غاية ما يلزم من ذلك أن يكون صفة.

فإن قيل: قد ذكر أوّلاً أنّ الإلّه بمعنى المعبود فلزم أن يكون صفة مثله، فكيف قطع بنفي الوصفية هاهنا.

قلنا: المذكور هاهنا ليس بياناً لمذهبه ولا يرضى به، بل سيأتي من كلامه ما فيه إشارة إلى إبطال هذا الوجه والوجهين المذكورين بعده كما سننبّهك عليه.

فإن قلت: على تقدير كون كلامه أيضاً لا منافاة بينهما، إذ يمكن أن يجاب بما أجاب عنه السيّد الشريف في موقعه بكلام مشبع متضمّنة لفوائد كـثيرة، وهـو أنّ المذكور سابقاً أنّه اسم يقع على المعبود ولا يلزم من ذلك كونه صفة، كما أنّ الكتاب اسم يقع على المكتوب وليس بصفة.

وتحقيق المقام: أنّ الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى معيّن يـقوم بـه فيتركّب مدلوله من ذات مبهم لم يلاحظ معه خصوصية أصلاً، ومن صـفة مـعيّنة فيصحّ إطلاقه على كلّ متّصف بتلك الصفة، ومثل ذلك الاسم يسـمّى صـفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمّى مصحّحاً للإطلاق كالمعبود مثلاً، وقد يوضع لذات معيّنة بلا ملاحظة قيام معنى بها فيكون اسماً لا يشتبه بالصفة كالفرس مثلاً، وقد يوضع لها

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٨.

ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلّق بها، وذلك على قسمين:

الأوّل: أن يكون ذلك المعنى خارجاً عن الموضوع له، وسبباً باعثاً على تعيين الاسم بإزائه كأحمر إذا جعل علماً لمولود فيه حمرة، وكالدابّـة إذا جـعلت اسـماً لذوات الأربع في أنفسها وجعل الدبيب سبباً لوضع هذا الاسم بإزائها، لا جزءً من مفهوم اللفظ.

والثاني: أن يكون ذلك المعنى داخلاً في الموضوع له فيتركّب مفهومه من ذات معيّنة ومعنى مخصوص، كأسماء الآلة والزمان والمكان وكالدابّة إذا جعلت اسـماً لذوات الأربع مع دبيبها.

وهذان القسمان أيضاً من الأسماء، لكن ربّما يشتبهان بالصفات، والقسم الأخير أشدّ التباساً بها؛ لأنّ المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كلّ منهما.

ومعيار الفرق أنّهما يوصفان بشيء ولا يوصف بهما شيء، على عكس الصفات، ولمّا وجد في الاستعمال إلّه واحد ولم يوجد شيء إلّه مع كثرة دورانه على الألسنة علم أنّه من الأسماء دون الصفات، وهكذا حكم كتاب وإمام وسائر ما اعتبر فـيه المعاني مع خصوصية ما للذوات، انتهى[١].

قلت: لا يخفى عليك أنّ بهذا التحقيق وإن ظهر أنّه لا منافاة بين كـونه بـمعنى المعبود وبين أن لا يوصف به، إلّا أنّه ظهر أيضاً أنّه لا يدلّ عدم الموصوفية على كونه علماً، إذ يمكن أخذ الخصوصية بلا صيرورته علماً، فتدبّر.

قوله: (**ولأنّه لا بدّ من اسم يجري عليه صفاته**)[٢] فإنّ الاستقراء دلّ على أنّ كلّ حقيقة تتوجّه الأذهان إلى فهمها وتفهيمها فيما بين الجمهور ويحتاج إلى التعبير عنه

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ١٨.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٨. وفيه: تجري. وبعده: ولا يصلح له ممّا يطلق عليه سواه.

قد وضع لها اسم تجري عليه أحكامه وصفاته، وإليه أشار من قال من العلماء: إذا كان الله صفة وسائر أسمائه صفات يلزم أنّ العرب لم تُبق شيئاً من الأشياء المعتبرة إلّا سمّته، ولم تسمّ خالق الأشياء ومبدعها هذا محال، والمراد من الاستحالة مخالفة القاعدة المعلومة المذكورة، ولا يخفى عليك أنّ المدّعى وهو كونه علماً، كما قيل: لا يلزم من ذلك الدليل أيضاً، إذ يكفي لإجراء الصفات عليه كونه اسماً غير صفة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: لا يكفي في إجراء الصفات التعبير عنه باسم عامّ.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ هذا الوجه والوجه السابق عليه قد أوردهما صاحب الكشّاف في إثبات اسمية الإلّه أو الله على احتمال، حيث قال: فإن قلت: اسم هو أم صفة؟ قلت: بل اسم ألا تراك تصفه ولا تصفه به، وأيضاً فإنّ صفاته تعالى لا بدّ لها من موصوف تجري عليه فلو جعلتها كلّها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال، انتهى كلامه[١].

وهذا القائل حرّفهما عن موضعهما وجعلهما دليلين على علمية «الله»، فورد ما أُورِد كما ذكر، وما أورده المؤلّف عليه كما ننبّهك عليه.

هذا، وقد أُورد على صاحب الكشّاف أيضاً: أنّه إن أراد أنّ لفظ الإلّه اسم لذاته تعالى على معنى أنّه لا يقصد به معنى الصفة حال إطلاقه عليه، كما هو الظاهر المتبادر من عبارته، فيتوجّه أنّه يجوز أن يكون في الأصل صفة ثمّ صار اسماً.

وإن أراد أنّه اسم في أصله فإثباته مشكل؛ لأنّ إلّهاً إذا كان اسماً فليس موضوعاً بإزاء ذاته تعالى، فلو كان الاختصاص العارض للاسم العامّ كافياً في تسميته تعالى في اللغة، لكانت الإسمية العارضة للصفة مع الاختصاص كافياً فيها.

---

١. الكشّاف ١: ٦.

لا يقال: الاسم قبل الاختصاص يمكن أن يطلق عليه فيجري عليه صفاته، بخلاف الصفة قبل الاختصاص.

لأنّا نقول: إذا كفى في إجراء الصفات التعبير عنه باسم عام فليعبّر عنه باسم آخر كلفظ الشيء مثلاً، ولا مخلص لمن يدّعي كونه اسماً في أصله، إلّا بأن يقول: لا بدّ لجنس المعبود من اسم تجري عليه أحواله وصفاته، فإنّه معنى متعارف، وليس له اسم سوى إلّه.

قوله: **(لم يكن لا إلّه إلّا الله كلمة توحيد)**[1] إذ يكون معناه حينئذٍ لا إله إلّا هذا المفهوم الكلّي، وقد أجمعوا على أنّها تفيد التوحيد، فلابدّ من القول بأنّها جزئي حقيقي.

قوله: **(والحقّ أنّه وصف)**[2] ولا يلزم من الأدلّة الثلاثة المذكورة علميته، وأشار إلى هذا بقوله: (لكنّه لمّا غلب) إلى آخره، كما ننبّهك عليه مفصّلاً.

قوله: **(مثل الثريّا والصعق)**[3] الثريّا الثاء المثلثة وفتح الراء المهملة وتشديد الياء تصغير ثَروى كحبلى مؤنث ثروان كعطشان صفة مشبّهة، بمعنى كثير العدد والمال، فهي في الأصل وصف، ثمّ صارت علماً للأنجم المخصوصة.

والصعق بفتح الصاد وكسر العين المهملتين صفة مشبّهة لمن أصابته الصاعقة، ثمّ صار علماً لرجل وهو خويلد بن نفيل، وتسميته به، إمّا لأن أصاب رأسه ضربة،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٨. وفيه: ولأنّه لو كان وصفاً لم يكن لا إلّه إلّا الله توحيداً، مثل لا إلّه إلّا الرحمان فإنّه لا يمنع الشركة.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٨. وفيه: والحق أنّه وصف في أصله، لكنّه لمّا غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعلم.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٨.

فكان إذا سمع صوتاً شديداً ضعف كما يحصل لبعض الناس عند سماع الصاعقة، وإمّا لأنّه اتّخذ طعاماً فكفأت الريح قدره، فلعنها فأرسل الله تعالى عليه صاعقة.

ولا يخفى عليك أنّ التشبيه بالثريّا والصعق إنّما هو في أصل الغلبة، فلا يرد عليه أنّ بين الممثّل له والممثل بها[م]ا فرقاً، وهو أنّ الغلبة فيهما تحقيقية وفيه تقديرية؛ لأنّ لفظ الجلالة لم يطلق على غيره سبحانه في وقت من الأوقات أصلاً، بخلافهما.

قوله: **(أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه وامتناع الوصف به)**[1] في هذا الكلام إشارة إلى إبطال الوجه الأوّل والوجه الثاني المذكورين في إثبات العلمية.

بيانه: أنّ هذين الدليلين إنّما يدلّان على أنّ لفظ «الله» ينبغي أن لا يقصد به معنى الصفة حال إطلاقه، وذلك لا ينافي كونه صفة في الأصل، فيجوز أن يكون في الأصل صفة، ثمّ صار علماً.

أُورد عليه: أنّه لو كان في أصل الوضع صفة لم يكن له تعالى في الأصل اسم يجري عليه صفاته.

وأجيب: بأنّا لا نسلّم أنّه خروج عن القاعدة بل الخروج استمرار انتفاء الاسمية كما لا يخفى، على أنّه يجوز التعبير عنه حينئذٍ باسم آخر كلفظ الشيء مثلاً.

قوله: **(وعدم تطرّق احتمال الشركة إليه)**[2] في هذا الكلام إشارة إلى إبطال الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة.

بيانه: أنّ على تقدير العلمية تكون إفادة هذه الكلمة التوحيد لثبوت عدم اشتراك لفظ الجلالة بينه تعالى وبين غيره، لأنّه لم يطلق على غيره تعالى لا في الجاهلية ولا في الإسلام، فعلى هذا يكون كلّ وصف ثبت اختصاصه به سبحانه وتعالى وعدم

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٨. وكان في النسختنى: وأجرى.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٨. وبدل (إليه) كان في النسختين: الخ.

إطلاقه على غيره مفيداً للتوحيد إذا ورد بعد إلّا، نحو لا إله إلّا بديع السماوات والأرض مثلاً، فيجوز أن يكون في الأصل وصفاً غلب عليه بحيث لم يطلق على غيره، ويفيد التوحيد لعدم تطرّق احتمال الشركة إليه.

قوله: **(لأنّ ذاته من حيث هو)**[١] إلى آخره لمّا لم يلزم من إبطال الدليل بطلان المدلول فبعد إبطال الوجوه الثلاثة المستدلّ بها على العلمية بالوجهين، ذكر وجهين آخرين للدلالة على الوصفية.

قوله: **(بلا اعتبار أمر آخر حقيقي)** كالعلم والقدرة مثلاً **(أو غيره)**[٢] كالرازقية والخالقية مثلاً.

قوله: **(فلا يمكن أن يدلّ عليه بلفظ)**[٣] قيل عليه: إن أراد أنّ ذاته من حيث هو لمّا لم يكن معقولاً للبشر لم يمكن أن يستفاد كذلك من لفظه فمسلّم، لكن وضع الاسم لا يتوقّف على تعقّل الكنه، إذ يجوز أن يعقل الذات بوجه ما من وجوهها، ويوضع الاسم لخصوصها، ويقصد تفهيمها باعتبار ما، لا بكنهها، ويكون ذكر الوجه مصحّحاً للوضع خارجاً عن مفهوم الاسم، وإن أراد أنّ الذات من حيث هي لا يمكن أن يوضع بإزائها كذلك لفظ فهو ممنوع، والسند ما مرّ، انتهى.

وأيضاً أورد عليه بعضهم: أنّ ذلك الدليل يدلّ على عدم تمكّن البشر من وضع العلم له تعالى، لعدم اطّلاعه على جميع المشخّصات، لا على أنّه ليس له تعالى علم، وقد صحّ أنّ أسماءه تعالى توقيفية، وهو سبحانه عالم بخصوصية ذاته ومشخّصاته، فيجوز أن يضع لذاته علماً، نعم نحن معاشر الممكنات لا يمكننا ذلك وليس

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٨.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٨. وفي النسختين: باعتبار.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٨.

النزاع فيه.

قوله: **(ولأنّه لو دلّ)**[1] على صيغة المعلوم، والمستتر فيه عائد إلى لفظ الجلالة، أي: لو كان المراد من ذلك اللفظ مجرّد الذات المقصود من إطلاق العلم لكان معنى قوله: ﴿**وهو الله في السموات**﴾ أنّ تلك الذات في السماوات، فلا يكون فيه فائدة بل ظاهره فاسد، إذ يدلّ على أنّ السماوات مكان له، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وأمّا إذا أُريد منه الصفة كالمعبود مثلاً، كان المعنى وهو المعبود في السماوات، فهو كلام يفيد معنى حقّاً تامّاً.

قيل عليه: إنّ كونه علماً لا ينافي لأن يقصد به معنى من المعاني تبعاً، كيف وقد تلاحظ الصفات في الأعلام لاشتهار تلك الأعلام بها، كالجود في حاتم[2] مثلاً، فليلاحظ هاهنا المعبودية بالحقّ، لاشتهاره سبحانه وتعالى بذلك في ضمّ هذا الاسم المقدّس، على أنّا نقول صحّة معناه كما يكون بتعلّق الظرف بلفظ «الله» مع صيرورته علماً بالغلبة باعتبار تضمّنه معنى المعبودية باعتبار الوصفية، يكون بتعلّقه به باعتبار تضمّنه معنى المعبودية، لاشتهاره بها في ضمن هذا الوصف.

قوله: **(وهو حاصل بينه)** أي: بين لفظ «الله» **(وبين الأُصول المذكورة)**[3] فيلزم أن يكون في الأصل وصفاً ولا يكون علماً.

قيل عليه: هذا أيضاً لا يدلّ على أنّه ليس علماً، لجواز أن يكون وجود معاني

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٨. وبعده: على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وهو الله في السماوات**﴾ معنى صحيحاً؛ ولأنّ معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب.

٢. في النسختين: الحاتم.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٨.

الأُصول المذكورة فيه مرجّحاً للتسمية، وقد يكون وضع هذا الاسم بإزاء ذاته المخصوصة، نعم يدلّ على أنّه ليس علماً لا اشتقاق له أصلاً، كما هو أحد قولي الخليل وسيبويه.

قوله: (**وتفخيم لامه إذا انفتح ما قبله أو انضمّ**)[١] أراد بالتفخيم هاهنا ضدّ الترقيق وهو التغليظ، وقد يطلق على ترك الإمالة، وعلى إمالة الألف نحو مخرج الواو، كما في الصلوة والزكوة والربوا، وأمّا إذا انكسر ما قبله فالأكثرون على الترقيق، لاستثقالهم علوّ التفخيم بعد استثقال الكسرة، وبعضهم قال بتفخيمه مطلقاً.

قوله: (**سنّة**)[٢] أي: طريقة شائعة متعارفة بين أهل اللسان.

قوله: (**لا ينعقد به صريح اليمين**)[٣] قيل: الصريح عند الشافعية ما ينعقد بمجرّد التلفّظ به ولا يحتاج إلى نيّة، كالحلف بالأسماء المختصّة به سبحانه، وغير الصريح ويسمّى الكنائي هو الحلف بالأسماء المشتركة التي لم تغلب عليه جلّ شأنه، كالحيّ والموجود ونحوهما، فإن نوى به الواجب تعالى انعقد وإلّا فلا، انتهى.

وكلام المؤلّف كما يحتمل انعقاد اليمين الكنائي، كذلك يحتمل تردّده فيه، وذهب الغزالي في الوجيز إلى انعقاده.

وقال الرافعي: لو قال بِلَّه بحذف الألف فهو غير ذاكر لاسم الله تعالى، وذهب بعضهم إلى أنّه يمين، ويحمل حذف الألف على اللحن.

وقال بعضهم ليس يميناً؛ لأنّ اليمين لا يكون إلّا باسم الله تعالى أو صفته ولا

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٨. وقبله: وقيل: أصله لاها، بالسريانية، فعرّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال اللام عليه.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٨.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٨.

نسلّم أنّ هذا لحن؛ لأنّ اللحن مخالفة الإعراب، بل هذه كلمة أُخرى.

وذهب علماؤنا الإمامية رضي الله عنهم إلى عدم انعقاد اليمين بغير الله وصفاته الخاصّة أو العامّة، فلا ينعقد بالمشتركة الغير الغالبة، سواء نوى اليمين أو لم ينو، أمّا اليمين الملحون نحو والله بالضمّ وبِلّه إن عُدّ لحناً فليس منهم في ذلك تصريح بشيء.

قيل: صرّح بعض الشافعية كالرافعي وغيره بأنّ الخطأ في الإعراب لا يمنع انعقاد اليمين وللبحث فيه مجال.

قوله: **(ألا لا بارك الله في سهيل)**[١] بحذف الألف في «الله» وسكون الهاء، وكما حذف الألف للضرورة كذا حذف الإعراب، وسهيل اسم رجل، وقد يروى المصراع الثاني هكذا: إذا ما بارك الله في الرجال، فالاستشهاد على هذا في المصراعين معاً، وكأن في عدم اكتفائه بالمصراع الأوّل إشعاراً إلى ذلك.

قوله: **(من رحم)**[٢] بكسر العين، كغضبان وسكران من غضب وسكر بكسر عينهما، والرحيم فعيل منه كمريض وسقيم من مرض وسقم بكسر عينهما، كذا في الكشّاف[٣].

قال السيّد الشريف: فإن قيل: الرحمان صفة مشبّهة فكيف يشتق من رحم، وهو متعدّ وكذا نقول في ربّ وملك حيث عدّا صفة مشبهة، وأمّا الرحيم فإن جعل صيغة مبالغة كما نصّ عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلاناً فلا إشكال فيه، وإن جعل من الصفات المشبّهة كما يشعر به تمثيله بمريض وسقيم اتّجه عليه السؤال أيضاً.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٨. وقبله: وقد جاء لضرورة الشعر. وبعده: إذا ما الله بارك في الرجال.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٨. وقبله: والرحمان الرحيم اسمان بنيا للمبالغة.

٣. الكشّاف ١: ٦.

أُجيب بأنّ الفعل المتعدّي قد يجعل لازماً بمنزلة الغرائز، فينقل إلى فعل بضمّ العين ثمّ يشتقّ منه الصفة المشبهة، وهذا مطّرد في باب المدح والذمّ، كما نصّ عليه في تصريف المفتاح وذكره المصنّف في الفائق في فقير ورفيع ومن ثمّة قيل: معنى رفيع الدرجات رفيع درجاته لا رافع للدرجات، انتهى كلامه[١].

والتحقيق في ذلك أنّ الصفة المشبّهة قد وجدوا فيها من إفادة لزوم الفعل وثبوته ما لم يجدوا في غيرها كالفاعل مثلاً، ولمّا وجدوها غالباً من فعل يفعل بضمّ العين فيها، حكموا باختصاصها بهذا الباب، حتّى أنّهم لو يجدوها من غير هذا الباب يلحقونها به، ويقولون: إنّ الفعل قد نقل أوّلاً إلى هذا الباب ثمّ بني منه الصفة المشبّهة.

قوله: (**رقّة القلب وانعطاف**)[٢] لم يرد الميل الجسماني بل المراد الميل النفساني، أعني: الشفقة، كيف والرقّة هي من الكيفيات التابعة للمزاج والله سبحانه منزّه عنها، فالمراد بها غايتها ومسبّبها وهي الإحسان والإنعام على طريقة المجاز المرسل، فإنّ الرحمة والرقّة سبب للإنعام وهو مترتّب عليها، ولو أُريد إرادة الإنعام مجازاً لجاز، فإنّها سبب للإرادة أوّلاً وللإنعام ثانياً.

وقد أوضح بعضهم بيان ذلك المطلب بقوله: إذا رأى شخص شخصاً في مهلكة عظيمة ومحنة شديدة كغرق أو حرق، فحصل له من ذلك انفعال ورقّة قلب، ثمّ استنقذه وخلّصه من تلك المهلكة، فلا شكّ في وصفه بالرحمة، وهذا الوصف قد يكون باعتبار المبدأ، أعني: الرقّة التي هي انفعال، وقد يكون باعتبار الغاية، أعني: التخليص الذي هو فعل، وقد يكون بهما معاً، وصفاته تعالى إنّما تؤخذ باعتبار

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤١.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٨. وقبله: والرحمة في اللغة.

الغايات وحدها، لا باعتبار المبادئ، ولذلك تسمع أهل العرفان يقولون: خذ الغايات واحذف المبادئ، فإذا وصف سبحانه بالرحمة مثلاً، فهو باعتبار غايتها التي هي التفضّل والإحسان، لا باعتبار مبدأها، أعني: العطف والرقّة، لتنزّهه سبحانه عمّا يتبع المزاج، انتهى.

قال الجوهري: الرحمة الرقّة، والتعطّف والمرحمة مثله، والرحمان الرحيم اسمان مشتقّان من الرحمة، ونظيرهما في اللغة نديم وندمان وهما بمعنى، ويجوز تكرير الاسمين إذا اختلف اشتقاقهما على جهة التوكيد، كما يقال: فلان جادٌّ مجدٌّ، إلّا أنّ الرحمان اسم مختصّ لله، لا يجوز أن يسمّى به غيره، ألا ترى أنّه قال: ﴿**قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن**﴾[1] فعادل به الاسم الذي لا يشركه فيه غيره[2].

قوله: (**والرحمان أبلغ من الرحيم**)[3] قال الفاضل التفتازاني عند قول جار الله العلّامة وفي الرحمان من المبالغة ما ليس في الرحيم، انتهى[4]: وهذا ما ذكر في كتب اللغة أنّ الرحمان أرقّ من الرحيم، وحاصله أنّ معنى الرحيم دون الرحمة، ومعنى الرحمان كثير الرحمة، هذا واستدلّ على ذلك بالاستعمال، حيث قالوا: رحمان الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا، وبالقياس حيث وقع في الرحمان زيادة على الحروف الأُصول فوق ما وقعت في الرحيم، وأهل العربية يقولون إنّ الزيادة في البناء تفيد الزيادة في المعنى، انتهى.

قال السيّد الشريف: والمبالغة في الرحمان إمّا بحسب شموله للدارين

١. الإسراء (١٧): ١١٠.

٢. الصحاح ٤: ١٩٢٨ «رحم».

٣. تفسير البيضاوي ١: ٩.

٤. الكشّاف ١: ٦.

واختصاص الرحيم بالدنيا، كما يشعر به قولهم: رحمان الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا، وإمّا بحسب كثرة أفراد المرحومين وقلّتها، كما ورد يا رحمان الدنيا ورحيم الآخرة، وإمّا باعتبار جلالة النعم ودقّتها بأن يتناول الرحمان جلائل النعم وعظائمها والرحيم ما دقّ منها ولطف، والمراد أنّ في الرحمان مبالغة في معنى الرحمة ليست في الرحيم، فيقصد به رحمة زائدة بوجه ما، فلا ينافيه ما يروى من قولهم: يا رحمان الدنيا والآخرة ورحيمهما لجواز حملهما على الجلائل والدقائق[1].

قوله: **(لأنّ زيادة البناء يدلّ على زيادة المعنى)**[2] قال الفاضل التفتازاني: أهل العربية يقولون: إنّ الزيادة في البناء تفيد الزيادة في المعنى، ونوقض بحذرٍ فإنّه أبلغ من حاذرٍ، وأُجيب بأنّ ذلك أكثري لا كلّي، وبأنّ ما ذكر لا ينافي أن يقع في البناء الأنقص زيادة معنى بسبب آخر، كالإلحاق بالأمور الجبليّة مثل شَرِهٍ ونَهِمٍ، وبأنّ ذلك فيما إذا كان اللفظان المتلاقيان في الاشتقاق متّحدي النوع في المعنى كغرث وغرثان وصدٍ وصديان لا كحذر وحاذر للاختلاف، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ حاصل الجواب الثاني أنّ أبلغية حذر إنّما نشأت من إلحاقه بالغرائز كشره ونهم وفطن، فجاز أن يكون حاذر أبلغ لدلالته على زيادة الحذر، وإن لم يدلّ على ثبوته ولزومه، ويكون سبب ذلك زيادة لفظه.

وحاصل الجواب الثالث أنّ الشرط اتّحاد الكلمتين في النوع، بأن يكونا اسمي فاعل أو صفتين مشبّهتين، وهاهنا ليس كذلك، إذ حاذر اسم فاعل وحذر صفة مشبّهة، ولك أن تحمل وجه اختلافهما على اختلافهما بحسب المعنى، قال

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤١.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٩.

الجوهري: معنى حاذرون متأهّبون أي مستعدّون، ومعنى حذرون خائفون انتهى[١].

الشره بفتح الشين المعجمة والراء المهملة غلبة الحرص، والنهم بفتح النون والهاء إفراط الشهوة في الطعام، والصفة شره بفتح الشين وكسر الراء، ونهم بفتح النون وكسر الهاء، والغرث بفتح الغين المعجمة الجوع، وقد غرِث بالكسر يغرث فهو غرثان، والصدي بفتح الصاد المهملة العطش، وقد صدي بالكسر يصدى صَدىً فهو صَدٍ وصادٍ وصديان، وأُهُبْة الحرب عدّتها.

وقد أجاب بعضهم عن النقض المذكور، بأن كثر في كلام العرب زيادة اللفظ لزيادة المعنى، حتّى أوجب دلالة زيادة اللفظ على زيادة المعنى، فلا يعدل عنه إلّا بعد النصّ عنهم بخلافه، وما أورد به النقض، من جملة ما صرّحوا بكونه على خلاف القياس.

ولا يخفى أنّه لا تفاوت كثيراً بين هذا الجواب والجواب الأوّل من الأجوبة الثلاثة المذكورة أوّلاً تدبّر.

حكاية معجبة قال صاحب الكشّاف: وممّا طنّ على أُذني من مُلَح العرب أنّهم يسمّون مركباً من مراكبهم بالشقدف، وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق، فقلت في طريق الطائف لرجل منهم: ما اسم هذا المحمل؟ أردت المحمل العراقي، فقال: أليس ذاك الشقدف؟ قلت: بلى، قال: فهذا اسمه الشقنداف فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمّى[٢].

قوله: (**كما في قطع وقطّع**)[٣] بتخفيف الطاء المهملة في أحدهما وتشديدها في

---

١. الصحاح ٢: ٦٣٦ «حذر».

٢. الكشاف ١ / ٥٠.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٩.

الآخر، قطعت الشيء قطعاً انقطع، وقطّعت الشيء شُدِّد للكثرة فتقطّع.

قوله: **(وكُبار وكُبّار)**[١] بضمّ الكافين وتخفيف الباء في أحدهما وتشديدها في الآخر، قال الجوهري: كَبُرَ بالضمّ يكبرُ، أي: عَظُم فهو كبيرٌ وكُبارٌ، فإذا أفرط قيل: كُبَّارٌ بالتشديد[٢].

قوله: **(لأنّه يعمّ المؤمن والكافر)**[٣] هذا الكلام صريح في أنّ اعتبار الزيادة في الكمّية هاهنا إنّما هو بالنظر إلى متعلّق الرحمة وكثرته، وهو أفراد المرحومين بناء على اعتبار أنواع الرحمة الواصلة إلى الشخص الواحد رحمةً واحدةً، لا بالنظر إلى أفراد الرحمة حتّى يرد عليه أنّ نعم المؤمن في الآخرة تفضل نعم الدنيا كلّها، لتواترها وعدم انقطاع أفرادها، بل لا نسبة للمتناهي إلى غير المتناهي.

روى الشيخ أبو جعفر الطبرسي في كتابه الموسوم بمجمع البيان، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ، أنّ عيسى بن مريم قال: «**الرحمان رحمان الدنيا، والرحيم رحيم الآخرة**».

وعن بعض التابعين، قال: الرحمان بجميع الخلق، والرحيم بالمؤمنين خاصّة، ووجه عموم الرحمان بجميع الخلق مؤمنهم وكافرهم وبرّهم وفاجرهم إنشاؤه إيّاهم، وخلقهم أحياء قادرين، ورزقه إيّاهم، ووجه خصوص الرحيم بالمؤمنين هو ما فعله بهم في الدنيا من التوفيق، وفي الآخرة من الجنّة والإكرام وغفران الذنوب والآثام، وإلى هذا المعنى يؤول ما روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «**الرحمان اسم**

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: وذلك إنّما تؤخذ تارة باعتبار الكمّية وأُخرى باعتبار الكيفية، فعلى الأوّل قيل: يا رحمان الدنيا.

٢. الصحاح ٢: ٨٠١ «كبر».

٣. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: ورحيم الآخرة لأنّه يخصّ المؤمن، وعلى الثاني قيل.

خاصّ بصفة عامّة، والرحيم اسم عامّ بصفة خاصّة»[١].

قوله: **(يا رحمان الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا)**[٢] هذا بحسب الظاهر يصحّ أن يكون باعتبار الكمّية؛ لانّ نعم الدنيا والآخرة تزيد على نعم الدنيا، لكنّه لم يلتفت إليه، لأنّه لو كان المراد برحمان الدنيا والآخرة معطي نعمها كلّها، لكان ذكر رحيم الدنيا لغواً، فلذا اعتبر الكيفية ليتناول الرحمان جلائل نعم الدنيا والآخرة، والرحيم كاليتيم والرديف ما دقّ من نعم الدنيا ولطف.

قوله: **(والقياس يقتضي الترقّي)**[٣] إلى آخره كقولهم: فلان عالمٌ نحريرٌ، وشجاعٌ باسلٌ، وجوادٌ فيّاضٌ، واعلم أنّ الأبلغ إذا كان أخصّ ممّا دونه ومشتملاً على مفهومه تعيّن هناك طريقة الترقّي، إذ لو قدّم الأبلغ كان ذكر الآخر عارياً عن الفائدة كما في الأمثلة المذكورة، فإنّ النحرير يشتمل على مفهوم العالم وزيادة إذ معناه العالم المُتْقن، وكذا الباسل والفيّاض بالنسبة إلى الشجاع والجواد، وأمّا إذا لم يكن الأبلغ مشتملاً على مفهوم الأدنى كالرحمان والرحيم إذا أُريد بالأوّل رحمان الدنيا وبالثاني رحيم الآخرة، أو أُريد بالأوّل جلائل النعم وأُصولها وبالثاني بقرينة المقابلة دقائقها، فإنّه يجوز كلّ واحد من طريقي التتميم والترقّي، نظراً إلى مقتضى الحال، هكذا قال السيّد الشريف[٤].

ولا يخفى أنّه بما ذكره السيّد يظهر أنّ في مثل هذا المقام يمكن طريقتا الترقّي

---

١. مجمع البيان ١: ٥٤.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: لأنّ النعم الأُخروية كلّها جسام، وأمّا النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة، وإنّما قدّم.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: من الأدنى إلى الأعلى.

٤. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٥.

والتتميم كلاهما، ويحتاج كلّ منهما لو ذكر إلى نكتة خاصّة، وسيجيء بيان النكتة الخاصّة للتتميم، فعلى هذا يظهر أنّ هذا ليس جواباً آخر غير ما يذكره المؤلّف بقوله: (أو لأنّ الرحمان لمّا دلّ) إلى آخره على ما نفصّله بعد، تدبّر.

ثمّ قال [السيد الشريف]: وقد توهّم أنّ تأخير الرحيم للترقّي، فإنّه أبلغ من الرحمان، لأنّ فعيلاً للأمور الغريزية كشريف وكريم، وفعلان للأُمور العارضة كسكران وغضبان، وأُبطل بأنّ ذلك من باب فَعُلَ بالضمّ لا من صيغة فعيل[١].

قوله: **(لتقدّم رحمة الدنيا)**[٢] قيل: إذ هي مأخوذة في الرحمان، سواء اعتبرت الرحمة فيه بحسب الكمّية أو الكيفية، بخلاف الرحيم لاعتبارها فيه نظراً إلى الكيفية فقط، انتهى.

وقال بعضهم: مبنى هذه النكتة إنّما هو على قولهم: يا رحمان الدنيا ورحيم الآخرة، لا على القول الأخير، وهو يا رحمان الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا، إذ رحمة الدنيا مأخوذة في الرحيم فلا يتمّ النكتة، انتهى.

ويمكن أن يكون المراد من قوله: (لتقدّم رحمة الدنيا) جلائل النعم وعظائمها كما يتبادر عند الإطلاق، إذ هي المهمّ الملتفت إليها دون لطائفها، فعلى هذا لا يكون رحمة الدنيا مأخوذة في الرحيم ويتمّ النكتة.

قوله: **(ولأنّه صار كالعلم)**[٣] فهو أنسب بوقوعه متّصلاً بلفظ الجلالة ومقارناً له، لكونه بمنزلة الذات، أو لكونه مثله، كالعلم على مذهب المؤلّف، وبكونه بمنزلة الموصوف للرحيم، وبالتوسّط بين ما له علمية وما له وصفية، لكونه واسطة بين

---

١. الحاشية: ٤٥ وفيه: وقيل تأخير الرحيم للترقي...

٢. تفسير البيضاوي ١: ٩.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٩.

العلمية والوصفية، أو لكونه ذا جهتين، أو بالتوسّط بين ما مثله كالعلم على مذهب المؤلّف، وما هو مثله في الوصفية الأصلية واتّصاله بكلّ منهما واقترانه بهما.

قوله: **(من حيث إنّه لا يوصف به)** أي: بالرحمان **(غيره)**[1] تعالى، وأمّا قول بني حنيفة في مسيلمة رحمانُ اليمامة، وقول شاعرهم فيه:

وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

فناشئ من تعنّتهم في كفرهم، كذا في الكشّاف، والتعنّت تطلّب الإيقاع في أمر شاقّ.

قوله: **(مستعيض)**[2] أي: طالب عوض على اللطف والإنعام الذي يصدر عنه.

قوله: **(يريد به)**[3] أي: يطمع من عداه في عوض اللطف والإنعام الذي يصدر عنه أحد الأشياء المذكورة، إمّا الثواب الآجل، أو الثناء العاجل، وإمّا إزالة الرقّة الناشئة من الجنسية، مثل: من رأى بعض بني جنسه في شدّة وبليّة فتحصل لقلبه رقّة وخلصه منها، فهو مزيل بالتخليص المذكور تلك الرقّة المؤلمة والتألّم اللازم لها، وإمّا إزالة حبّ المال، كمن يفرّق أمواله في الناس تكميلاً لنفسه، وتخليصاً لها من حبّ المال الذي هو من أقبح الخصال، فظهر أنّ إنعام المخلوق ولطفه ليس إلّا لغرض العوض، ولا ينبغي إطلاق الرحمان المنبئ عن غاية الرحمة عليه.

قوله: **(ثمّ إنّه كالواسطة)**[4] الضمير في إنّه راجع إلى من عداه، أي: من عدا

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: لأنّ معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها، وذلك لا يصدق على غيره لأنّ من عداه فه.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: بلطفه وإنعامه.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: جزيل ثواب أو جميل ثنا، أو يزيح رقة الجنسية، أو حبّ المال على القلب.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: في ذلك، لأنّ ذات المنعم ووجودها، والقدرة على إيصالها، والداعية الباعثة ⇦

الرحمان كالواسطة في ذلك اللطف والإنعام، والمنعم الحقيقي ليس إلّا هو سبحانه وتعالى، فالرحمان مختصّ به حقيقة.

قوله: **(أو لأنّ الرحمان لمّا دلّ)**[١]، وجه آخر لتقديم الرحمان على الرحيم.

بيانه: أنّ هذا الأُسلوب ليس من باب الترقّي من الأدنى إلى الأعلى، بل من باب تتميم الكلام، ولمّا كان الملتفت بالقصد الأوّل في مقام العظمة والكبرياء عظائم النعم دون لطائفها قدّم الرحمان وأردفه بالرحيم كالتتمّة تنبيهاً على أنّ الكلّ منه، وأنّ عنايته شاملة لذرّات الوجود، كيلا يتوهّم أنّ محقّرات الأُمور لا تليق به تعالى، فيُستحى من أن يسأل عنه، هكذا عبارة السيّد الشريف في حاشيته على الكشّاف[٢].

قوله: **(أو للمحافظة على رؤوس الآي)**[٣] أي: على وقوع رأس كلّ آية بعد كلمة يكون حرف آخرها تالياً لياءٍ ساكنة كالعالمين والرحيم ونستعين والمستقيم إلى غير ذلك، والظاهر أن يقول: أو للمحافظة على أواخر الآي، فالعدول عنه يحتمل أن يكون للإشعار بأنّ عدم المحافظة على أواخر الآي كأنّه يوجب نقصاناً يسري إلى أوائلها، وأيضاً يحتمل أن يكون للتنبيه على أنّ المحافظة على أواخر الآي إنّما هو المحافظة على نفوس الآي، لأنّ الاتّصاف بالسجع إنّما هو من نعوت الآي لا من نعوت أواخرها، فلو لم يحافظ عليها فكأنّها تصير بلا رؤوس في عدم تماميته.

ويحتمل أيضاً أن يراد به الإشعار إلى تلازمهما بناءً على أنّ المحافظة على

⇐عليه، والتمكن من الانتفاع بها، والقوى التي بها يحصل الانتفاع إلى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها أحد غيره.

١. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: على جلائل النعم وأُصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها، فيكون كالتتمّة والرديف له.

٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٥.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٩.

أواخر الآي تستلزم المحافظة على رؤوسها من وقوعها بعد كلمة إلى آخر ما ذكرناه أوّلاً وبالعكس.

هذا، وقال بعضهم: يطلق رأس الآية على كلّ من مفتتحها ومختتمها حرفاً أو كلمة، والمراد هنا الثاني، أي: المحافظة على كون الحرف الأخير تالياً لياء ساكنة كنستعين والمستقيم، أو على كون الكلمة الأخيرة مختتمة بما يلي تلك الياء، انتهى.

قيل: ينتقض بسورة الرحمن، فإنّ المحافظة على رؤوس الآي يقتضي تقديم الرحيم، وكأنّه أُريد المحافظة على رؤوس الآي في أوّل سورة نزلت وهي مفتتح القرآن، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ النقض غير منحصر في سورة الرحمان، إذ بعض السور مطابقة لتقديم الرحمان وبعضها لتقديم الرحيم، وبعض لا يطابق شيئاً منهما، فالظاهر في الجواب إمّا ما ذكره هذا القائل، أو يقال: إنّ أكثر السور يناسبها تقديم الرحمان، تدبّر.

وقد أجاب بعضهم عن النقض المذكور بأنّ ابتناء هذا الوجه إنّما هو على كون البسملة جزء من الفاتحة كما هو المذهب الحقّ، وبعضهم بأنّ الكلام في بسملة الفاتحة والنكتة لا يلزم اطّرادها.

قوله: **(والأظهر أنّه غير مصروف)**[1] كما ذهب إليه صاحب الكشّاف[2] وابن مالك وقد قال الشيخ الرضي إذا كان المقصود من وجود فعلى انتفاء فعلانة وقد حصل هذا المقصود في الرحمان فيجب أن يكون غير منصرف، انتهى.

قيل: وإنّما قال الأظهر؛ لأنّ الإلحاق بما هو الأصل في الأسماء من الصرف

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٩.

٢. الكشّاف ١: ٧.

يقتضي انصرافه، لكن الإلحاق بما هو الأصل من نوعه أظهر من الإلحاق بما هو الأصل في جنسه البعيد، أو لأنّ الإلحاق بما هو الأصل في الصفات من الفرق بين المذكّر والمؤنّث بالتاء يقتضي انصرافه، إلّا أنّ الإلحاق بما هو الأصل في نوعه أظهر من الإلحاق بما هو الأصل في جنسه.

قوله: **(وإن حظر)** إلى آخره، يعني عدم انصرافه إلحاقاً بما هو الغالب في بابه أظهر، **(وإن حظر)** أي: منع **(اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤنّث على فعلى أو فعلانة)**[1]، اللتين هما مناط للحكم بالصرف وامتناعه، وأن لا يحكم بأحد الطرفين من الصرف ومنعه.

أو يقال: مراده وإن كان بالنظر إلى اختصاصه وكونه مانعاً عن أن يكون له مؤنّث ممّا اختلف فيه في أنّه هل هو منصرف أو غير منصرف، كما صرّح بذلك ابن الحاجب، فإنّه ليس له مؤنّث لا رحمى ولا رحمانة، لأنّه صفة خاصّة لله تعالى لا يطلق على غيره لا على مذكّر ولا مؤنّث، فعلى مذهب من شرط انتفاء فعلانة فهو غير منصرف، وعلى مذهب من شرط وجود فعلى فهو منصرف.

هذا، أو يقال: غرضه من هذا الكلام أنّه ينبغي في عدم صرفه أن يُعرض عن حال مؤنّثه ولا يتوجّه إليه، بناءً على أنّ الاختصاص منع أن يكون له مؤنّث، إذ لو نظر إلى أنّ شرط منع صرفه وجود فعلى وهو منتفٍ هاهنا وجب أن لا يمنع صرفه؛ لأنّ وجودها مناط للمنع وشرط له في الظاهر، وإن نظر إلى أنّ هذا الشرط إنّما اعتبر لتحقّق انتفاء فعلانة، إذ به يتحقّق المشابهة لألفي التأنيث وهذا الانتفاء متحقّق هاهنا، وجب أن يمنع منه؛ لأنّ انتفائها مناط له في الحقيقة إلّا أنّه لخفائه جعل

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٩.

وجود فعلى أمارة دالّة عليه، فلو اعتبر امتناع التأنيث بسبب الاختصاص، يلزم امتناع الصرف وعدمه، وهو محال، فينبغي أن ينظر إلى القياس على نظائر هذه الكلمة من باب فعل وإلحاقها بما هو الغالب في بابها، وهذا الاحتمال ممّا أورده السيّد الشريف في بيان مراد صاحب الكشّاف في هذا المقام من مثل هذا الكلام[١].

أو يقال: ينبغي أن يُعرض عن حال مؤنّثه، إذ كما انتفى بواسطة الاختصاص العارض شرط عدم الانصراف وهو وجود فعلى، كذلك انتفى شرط الانصراف وهو وجود فعلانة، فإنّ الذي وقع الاتّفاق على انصرافه هو أن يكون مؤنّثه على فعلانة، فحينئذٍ لا عبرة بانتفاء الشرط بواسطة هذا[٢] الاختصاص؛ لأنّ معنى الاشتراط أنّه إذا أُطلق على مؤنّث، فإن كان على فعلى ففعلان غير منصرف، وإن كان على فعلانة فمنصرف، وهاهنا لم يطلق أصلاً، فلا يعلم أنّ مؤنّثه على فعلى ليكون غير منصرف، أو على فعلانة ليكون منصرفاً، فوجب الرجوع إلى الأصل قبل الاختصاص العارض وهو الإلحاق بأخواته، وهذا الاحتمال ممّا أورده الفاضل التفتازاني، وقريب ممّا أوردناه أوّلاً في بيان غرض المؤلّف.

إلّا أنّ كلام الفاضل المذكور على تقدير كون الغرض منه لا يخلو عن تشويش واضطراب واستدراك، إذ كما اعترض عليه السيّد الشريف[٣] يلزم استدراك التعرّض بانتفاء فعلانة بقوله: (لا عبرة) إلى آخره، وأيضاً عدم العبرة بانتفاء الشرط لما علّل بقوله: (لأنّ معنى الاشتراط) إلى آخره لم يكن لتفريعه على انتفاء فعلى وفعلانة معنى.

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٤.

٢. ن: هذه.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٤.

هذا، وقد قيل في بيان كلام المؤلّف: إنّ على تقدير اعتبار الاختصاص وامتناع أن يكون له مؤنّث، وجد الشرط على مذهب وانتفى على آخر، فتعارضا وتساقطا، فتعيّن الرجوع إلى الأصل.

قوله: (**إلحاقاً [له] بما هو الغالب في بابه**)[1] فإنّ أصل فعلان صفةً من باب فعِل بكسر العين هو عدم الانصراف، وإن كان الأصل في مطلق الاسم هو الانصراف.

فإن قلت: ينتقض ذلك بندمان، على أنّه فعلان من ندِم بالكسر.

قلت: فعلان صفة من ندم بالكسر ندامة غير منصرف، كعطشان ومؤنّثه ندمى كعطشى، وأمّا الذي هو منصرف ومؤنّثه ندمانة، فهو من المنادمة في الشرب بمعنى النديم.

قال الجوهري: ندِم بالكسر على فعِل نَدَماً محرّكة وندامةً ونادَمَني فلان على الشراب فهو نديمي ونَدْماني، انتهى[2].

فلا يوجد فعلان من فعِل بالكسر إلّا غير منصرف، وإنّما قال بما هو الغالب؛ لأنّ المرزوقي ذكر الصفة من خَشِي مع أنّه بالكسر خشيان وخشيانة.

فنقول على تقدير صحّته يكون نادراً، فلا يلحق به الرحمان في الصرف، بل بالأعمّ الأغلب في منعه، وإنّما قلنا على تقدير صحّته؛ لأنّه معارَضٌ بقول الجوهري: إنّ الصفة خشيان وخَشْيى[3].

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: وإنّما خصّ التسمية بهذه الأسماء ليعلم العارف أنّ المستحق لأن يستعان به في مجامع الأُمور هو المعبود الحقيقي الذي هو.

٢. الصحاح ٤: ٢٠٤٠ «ندم».

٣. الصحاح ٤: ٢٣٢٦ «خشى».

قوله: (**مولي النعم**)[١] بضمّ الميم وسكون الواو من أولاهُ الشيء أعطاه، ويحتمل الفتح أيضاً.

قوله: (**فيتوجّه بشَراشِره**)[٢]، الشراشر بفتح الشين المعجمة الأُولى وكسر الثانية ومدّ الراء المهملة الأُولى الأثقال، الواحدة شَرْشَرةٌ بفتح الشينين والراء الثانية وسكون الراء الأُولى، يقال: ألقى عليه شراشره، أي: نفسه حرصاً ومحبّة كذا في الصحاح[٣].

[الحمد لله ربّ العالمين]

قوله: (**الحمد هو الثناء**)[٤]، لم يقيّده باللسان كما هو المشهور في تعريفه، لئلّا يرد عليه أنّ هذا القيد مستدرك؛ لأنّ الثناء لا يكون إلّا باللسان حتّى يحتاج أن يقال في الجواب: إنّه بيان للواقع، أو توطئة وتمهيد للفرق بينه وبين الشكر في مقابلة قوله فيه: (**قولاً**) إلى آخره[٥] على أنّ الحقّ أنّ اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به، بل المفهوم من الصحاح[٦] وسائر الكتب غير المجمل أنّ الثناء هو الإتيان بما يشعر بالتعظيم مطلقاً، والقول بذلك أولى، حيث لا يحتاج على هذا إلى التجوّز في قوله عليه السلام: «**لا أُحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**»[٧]، وسائر موارده من

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: كلّها عاجلها وآجلها، جليلها وحقيرها.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: إلى جناب القدس، ويتمسّك بحبل التوفيق، ويشغل سرّه بذكره، والاستمداد به عن غيره.

٣. الصحاح ٢: ٦٩٦ «شرر». والظاهر أنها معرّبة (سراسر) الفارسية.

٤. تفسير البيضاوي ١ / ٩. وقبله فيه: الحمد لله.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٩.

٦. الصحاح ٤: ٢٢٩٦؛ القاموس ٤: ٤٤٨.

٧. مستدرك الوسائل ٤: ٣٢١.

هذا القبيل، وعلى هذا ظهر أنّه لا بدّ من قيد اللسان، إذ كلامه في بيان النسبة بين الحمد والشكر صريح في أنّ الحمد باللسان، وفوق هذا الكلام لا يسع المقام ذكره.

قوله: **(على الجميل)**[١] لم يتعرّض للمحمود به لدلالة الثناء عليه دون المحمود عليه.

فإن قلت: إذا أثنى أحد على ظالم على ما فعله من نهب الأموال وقتل النفوس بغير حقّ على قصد التعظيم فالظاهر أنّه حمد، ولذا يُذَمّ هذا الحامد؛ لأنّ حمده لم يقع في محلّه مع أنّه ليس على الجميل.

قلت: لو سلّم فالجميل أعمّ من أن يكون جميلاً في الواقع أو عند المُثْنِي، فالظاهر أنّ الحامد في الصورة المذكورة يعدّ المحمود عليه أو تصوّره بصورته.

قوله: **(الاختياري)**[٢] قال السيّد الشريف: اعلم أنّ الحمد إذا خصّ بالأفعال الاختيارية لزم أن لا يحمد الله سبحانه على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والإرادة، سواء جعلت عين ذاته أو زائدة عليها، إذ هي مقتضيات ذاته تعالى بل على إنعاما[ته] الصادرة عنه باختياره. اللّهمّ إلّا أن يجعل تلك الصفات، لكون ذاته كافية فيها، بمنزلة أفعال اختيارية يستقلّ بها فاعلها، انتهى[٣].

وقيل: إنّ تلك الصفات مبدأ لأفعال اختيارية، والحمد عليها باعتبار تلك الأفعال، فالمحمود عليه فعل اختياري في المآل.

وقيل: المراد بالاختياري ما هو لفاعل مختار وإن لم يكن بالاختيار، انتهى.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٩.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٩. وبعده: من نعمة أو غيرها، والمدح هو الثناء الجميل مطلقاً، تقول: حمدت زيداً على علمه وكرمه، ولا تقول: حمدته على حسنه بل مدحته.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٥.

ولا يخفى إباء قول المؤلّف: (ولا تقول حمدته على حسنه) عن هذا التوجيه.

هذا وقد أنكر بعضهم قيد الاختياري، متمسّكين بأنّه غير موجود في كلام أكثر أهل اللغة، وبقوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محموداً﴾[1] وقولهم: عاقبة الصبر محمود[ة]، وقولهم: العود أحمد.

وأُجيب بأنّ المحمود قد جاء في اللغة بمعنى المرضي، فيحتمل أن يكون في تلك الأمثلة محمولاً عليه، وبأنّه يحتمل أن يكون من قبيل صفة الشيء بوصف صاحبه.

ثمّ إنّ المؤلّف لم يتعرّض لقيد آخر، وهو أن يكون ذلك الشيء على قصد التعظيم، ليخرج الثناء الذي المقصود منه السخرية والاستهزاء، اعتماداً على ظهور أنّ الثناء الذي يكون الباعث عليه الجميل الاختياري لا يكون إلّا على قصد التعظيم.

قوله: **(وقيل هما أخوان)**[2] القائل صاحب الكشّاف[3] والمراد أنّهما مترادفان، واستعمال الأُخوة في كتبه وإن كان شائعاً فيما يتلاقيان في الاشتقاق الكبير، بأن يشتركا في الحروف الأُصول بلا ترتيب مع اتّحاد في المعنى، أو تناسب فيه كالجَذْب والجَبْذ بفتح الجيم فيهما وسكون الذال المعجمة في الأوّل والباء الموحّدة في الثاني، بمعنى وهو المدّ، وكالحمد والمدح، أو في الاشتقاق الأكبر، بأن يشتركا في أكثر تلك الحروف ويتناسبا في البواقي مع الاتّحاد أو التناسب في المعنى، كأَلَه وَوَلَه، وكالفَلْق والفَلْج بفتح الفائين وسكون اللامين، بمعنى وهو الشقّ، فَلَجْتُه وفَلَقْتُه

---

١. الإسراء (١٧): ٧٩.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٩.

٣. الكشّاف ١: ٨.

إذا شققته، لكن حمل السيّد الشريف وغيره هاهنا بمعنى الترادف[١] مستنداً بأنّه قد صرّح في تفسير قوله تعالى: ﴿ولكنّ الله حبّب إليكم الإيـمان﴾[٢] بأنّ المـدح لا يكون على الفعل الغير الاختياري ويأوّل التمدّح بالجمال وصباحة الوجه.

ويؤيّده ما ذكره في الفائق حيث قال: الحمد هو المدح والوصف بالجميل[٣].

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لو ادّعى أحد الترادف بينهما متشبّثاً بما قيل من أنّ القيد الاختياري غير مشروط في الحمد أيضاً بحسب اللغة بل ذلك في العرف لكان له وجه أيضاً.

قوله: **(والشكر مقابلة النعمة)**[٤] قال السيّد الشريف عند قول صاحب الكشّاف في هذا المقام: لمّا فسّر الحمد وكان الشكر قريباً منه في المـعنى، وقـريناً له فـي الاستعمال، كان هناك مظنّة أن يقع في ذهن السامع أنّ الشكر ماذا؟ هل هو هـذا المعنى أو شيء آخر أزال تردّده، انتهى[٥].

قال في مجمع البيان: الحمد والمدح والشكر متقاربة المعنى، والفرق بين الحمد والشكر، أنّ الحمد نقيض الذمّ، كما أنّ المدح نقيض الهجاء، والشكر نقيض الكفران، والحمد قد يكون من غير نعمة، والشكر يختصّ بالنعم، إلّا أنّ الحمد يوضع موضع الشكر، فيقال: الحمد لله شكراً فينصب شكراً على المصدر، ولو لم يكن الحمد في معنى الشكر لما نصبه، فإذا كان الحمد يقع موقع الشكـر فـالشكر هـو الاعـتراف

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٦.

٢. الحجرات (٤٩): ٧.

٣. الفائق ١ / ٣١٤: حمد.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٩.

٥. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٦.

بالنعمة مع ضرب من التعظيم ويكون بالقلب، وهو الأصل، ويكون أيضاً باللسان، وإنّما يجب باللسان لنفي تهمة الجحود والكفران، وأمّا المدح فهو القول المنبئ عن عظم حال الممدوح مع القصد إليه[١].

قوله: (**قولاً وعملاً واعتقاداً**)[٢] نصبها إمّا على نزع الخافض، أي: مقابلتها بقوله وفعله ونيّته، أو على التمييز، والشكر باللسان أن يثني على المنعم، وبالجوارح أن يُدْئِب، أي: يُتْعِب نفسه طاعته وانقياده، وبالقلب أن يعتقد اتّصافه بصفات الكمال وأنّه وليّ النعمة.

قوله: (**قال الشاعر**[٣]: **أفادتكم**)[٤] إلى آخره. ذهب الفاضل التفتازاني في الكشّاف إلى أنّ هذا البيت الذي أورد فيه ـ كما أورد هاهنا ـ تمثيل لموارد الشكر، الذي هو اللسان أو الأركان أو الجنان، لا أنّه استشهاد على موارد الشكر، كيف ولم يذكر لفظ الشكر أصلاً ولم يطلق هاهنا على شيء من الموارد.

وذهب السيّد الشريف[٥] إلى أنّه استشهاد معنوي على أنّ الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة، ولا يضرّه عدم كون لفظ الشكر مذكوراً، لظهوره، إذ جعل أفعال الموارد الثلاثة جزاء لنعمه، وكلّ ما هو جزاء النعمة عرفاً يطلق عليه الشكر لغة.

ثمّ لمّا كان يتوجّه عليه أنّ الشاعر جعل مجموعها بإزاء النعمة، فغاية ما يلزم من

---

١. مجمع البيان ١: ٥٥.
٢. تفسير البيضاوي ١: ٩.
٣. لم تذكر المصادر التي ذكرت شعره اسم الشاعر، بل صُرّح في البعض منها بمجهوليّة الشاعر.
٤. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: النعماء منّي ثلاثة، يدي ولساني والضمير المحجّبا.
٥. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٧.

ذلك أن يستفاد كون ذلك المجموع شكراً، وأمّا أنّ كلّ واحد منها شكر فمن أيـن يستفاد حتّى يتمّ الاستشهاد به.

فتكلّف في دفعه، بأن لا شبهة في إطلاق الشكر على فعل اللسان، إنّما الاشتباه في إطلاقه على فعل القلب والجوارح، فلمّا ضمّ الشاعر الآخرين إليه وعدّه ثلاثة علم أنّ كلّ واحد منها شكر، فكأنّه قيل: كثرت نعماؤكم عندي وعظمت، فاقتضت استيفاء أنواع الشكر، وبولغ في ذلك حتّى جعل مواردها واقعة بإزاء النعماء ملكاً لأصحابها مستفاداً منها، وفي وصف الضمير بالمحجب إشارة إلى أنّهم مَلَكُوا ظاهره وباطنه.

قوله: (**فهو أعمّ منهما من وجه**)[١] أي الشكر أعمّ من الحمد والمـدح بـاعتبار المورد، إذ موارد الشكر ثلاثة، وموردهما واحد وهو اللسان.

قوله: (**وأخصّ من آخر**)[٢] أي: الشكر أخصّ من الحمد والمدح من وجه آخر، أي: باعتبار المتعلّق، إذ متعلّق الشكر هو النعمة خاصّة، ومتعلّقهما أعمّ من أن يكون نعمة أو غيرها.

قوله: (**ولمّا كان الحمد**)[٣] إلى آخره.

قيل: الغرض من هذا الكلام دفع ما يقال، من أنّ حكمك بالعموم من وجه بين الحمد والشكر يدفعه الحديث المذكور، فإنّه صريح في عدم تحقّق الشكـر بـدون الحمد، وحاصل الدفع أنّ مراده ﷺ المبالغة في أنّ الحمد أجـلّ أقسـام الشكـر، فجعله كأشرف أعضاء الشخص حتّى كأنّ الشكر منتفٍ بإنتفائه، انتهى.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠.
٢. تفسير البيضاوي ١: ١٠.
٣. تفسير البيضاوي ١: ١٠.

ولك أن تقول لمّا ذكر النسبة بينهما وظهر منها تساويهما وعدم مزيّة أحدهما على الآخر باعتبار العموم والشمول، كان مظنّة أن يخدش ذهن السامع أنّ سبب ترجيح الحمد على الشكر في الحديث المذكور ماذا، أو سبب ترجيح أحد الموارد الثلاثة على الأخيرين ماذا، فبيّنه بقوله: (ولمّا كان الحمد) إلى آخره.

قوله: **(من شعب الشكر أشيع)**[1] أي: باعتبار المورد، وإن كان الشكر من شعبه باعتبار المتعلّق، ولهذا كان بينهما عموم من وجه.

وقوله: (من شعب الشكر) حال عن الحمد، أو صفة، أو خبر كان.

وقوله: أشيع، خبر على الاحتمالين الأوّلين، وخبر بعد خبر على الاحتمال الثالث، ثمّ قوله: أشيع، إمّا من الشيوع، أي: أكثر شيوعاً وتناولاً للنعمة، إذ ما من نعمة إلّا ويمكن التحميد بإزائها، بخلاف العمل والاعتقاد، أو من الإشاعة على أن يكون أفعل التفضيل من المزيد على غير القياس، أي: أكثر إشاعة وإظهاراً للنعمة وأدلّ على مكانها وتحقّقها.

ثمّ التعبير عن الأقسام بالشعب لتشعّبها عن مقسمها، والمقصود أنّ العبد إذا لم يعترف بإنعام المولى ولم يُثْنِ عليه بما يدلّ على تعظيمه لم يظهر منه شكر ظهوراً كاملاً، وإن اعتقد وعمل فلم يُعَدّ شاكراً؛ لأنّ حقيقة الشكر إظهار النعمة والكشف عنها، كما أنّ كفرانها إخفاؤها وسترها، والاعتقاد أمر خفيّ في نفسه، وعمل الجوارح وإن كان ظاهراً إلّا أنّه يحتمل خلاف ما قصد به، إذ لم يعيّن له، بخلاف النطق، فإنّه ظاهر في نفسه ومعيّن لما أُريد به وضعاً، فهو الذي يفصح عن كلّ خفيّ فلا خفاء فيه، ويجلي عن كلّ مشتبه فلا احتمال له، وكما أنّ الرأس أظهر الأعضاء

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: للنعمة وأدل على مكانها، لخفاء الاعتقاد.

وأعلاها وعمدة لبقائها، كذلك الحمد أظهر أنواع الشكر وأشملها على حقيقته، حتّى إذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم، هكذا قال السيّد الشريف[١].

وقد اعترض عليه بأنّ الأفعال لها مدلولات وضعية لا يحتمل خلافها عند العالم بوضعها، كالسجود مثلاً، فإنّه موضوع لتعظيم المسجود له لا يحتمل خلافه بعد العلم بوضعه له، وبأنّهم قد ذكروا أنّ دلالة الفعل عقلية لا تتخلّف، بخلاف دلالة اللفظ لما فيها من احتمال الاشتراك والتجوّز، بل دلالة العقل أرجح بواسطة القوّة وعدم التخلّف والقطع، فإنّ رفع الثقيل مراراً يدلّ على القوّة.

وأُجيب بأنّ الكلام في الظهور والإظهار المقصود مع الخصوصيات بالتفصيل، ولا شكّ أنّ الدلالة اللفظية المتعارفة أظهر في ذلك.

قوله: **(وما في إدآب الجوارح)**[٢]، بكسر الهمزة وسكون الدال المهملة ومدّ الألف بمعنى الإتعاب، دأب فلان في عمله، أي: جَدَّ وتعِبَ دَأْباً ودؤوباً كذا في الصحاح[٣].

قوله: **(والذمّ نقيض الحمد)**[٤] ولذلك كثيراً ما يستعمل المذمّة في مقابلة المحمدة، وأمّا المدح فهو إذا أُطلق على الوصف بالجميل فنقيضه أيضاً الذمّ، أي: الوصف بغير الجميل، وإذا أُطلق على عدّ المآثر والمناقب، فنقيضه الهجو الذي هو عدّ المثالب.

قوله: **(ورفعه بالابتداء)**[٥] تعرّض لذلك مع ظهوره، إذ ربّما يتوهّم أنّ المجرور

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٧.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: جعل رأس الشكر والعمدة فيه، فقال عليه الصلاة والسلام: الحمد رأس الشكر، ما شكر الله من لم يحمده.

٣. الصحاح ١: ١٢٣ «دأب».

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: والكفران نقيض الشكر.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: وخبره لله.

معمول للمصدر واللام لتقويته، كما في قولك: أعجبني الحمد لله، فذكر ارتفاعه ليبيّن أنّ الظرف هاهنا مستقرّ وقع خبراً له، وليربط به بيان أصله الذي هو النصب ويفرّعه عليه، فيكون توطئة وتمهيداً له.

قوله: **(وأصله النصب)**[١] المصادر مطلقاً أحداث متعلّقة بمحالّها، فكأنّها تقتضي أن تُدَلّ على نسبتها إليها، والأصل في بيان النسب والتعلّقات هو الأفعال، فهذه مناسبة تستدعي أن تلاحظ مع المصادر أفعالها الناصبة لها، وقد تأيّدت هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة على المفعولية المطلقة بأفعال مضمرة، فلذلك حكم بأنّ أصله النصب. هكذا في حاشية السيّد الشريف[٢].

قوله: **(وقد قرئ به)**[٣] أي: بنصب الدال تقديره أحمد الحمد لله أو أجعل الحمد لله، كذا في مجمع البيان[٤].

قوله: **(ليدلّ على عموم الحمد وثباته)**[٥]، وليشعر بأنّه حاصل له تعالى من دون ملاحظة إثبات مثبت وقول قائل: أحمد الله حمداً ونحوه، وللمحافظة على بقاء صلاحيته للاستغراق، فإنّها تفوت على ذلك التقدير، ودلالة الرفع على عمومه ظاهر؛ لأنّ على تقدير النصب يكون المذكور حمد المتكلّم وحده أو مع الغير في الماضي أو في الحال أو في المستقبل، وإذا قال: حقيقة الحمد ـ أو جميع أفراده لله ـ فقد دخل فيه حمده وحمد غيره جميعاً من ابتداء خلق العالم إلى انتهاء آخر دعوانا

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠.

٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٧.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: وإنّما عدل عنه إلى الرفع.

٤. مجمع البيان ١: ٥٦.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: دون تجدّده وحدونه، وهو.

أهل الجنّة أن الحمد لله ربّ العالمين.

وأمّا دلالته على الثبات، فلأنّ الرفع دالّ على الثبوت، فإذا كان مجرّداً عن قيد التجدّد والحدوث ناسب أن يقصد به الدوام والثبات بمعونة المقام، بخلاف النصب المستلزم لتقدير الفعل الدال بوضعه على التجدّد هذا.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ إفادة الدوام والثبات على تقدير تأويل الظرف باسم الفاعل ـ على ما ذكره بعض أهل التحقيق من أنّ الإنصاف هو أنّ المفهوم من قولنا: زيد في الدار زيد ثابت أو مستقرّ في الدار، وأنّ الظرف إذا وقع خبراً فتقدير اسم الفاعل أولى؛ لأنّ الأصل في الخبر الإفراد ـ ظاهرٌ.

وأمّا على تقدير تأويله بالفعل، أي: الحمد حقّ أو وجب أو استقرّ لله، كما هو الأشهر، فلا يخلو عن شيء، إذ حينئذٍ يفيد التجدّد كالاسمية التي خبرها فعلية، على ما صرّح به صاحب المفتاح وغيره من المحقّقين، وقد تكلّف بعضهم في دفعه بأنّه يمكن أن يقال: الاسمية التي خبرها ظرف ومبتدأها مصدر مفيدة للثبات، لوجود القرينة الدالّة عليه، وهي العدول إلى الاسمية عن الفعلية التي هي الأصل في المصادر.

قوله: **(من المصادر)**[١] أي: من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة، كقولهم: شكراً وكفراً وعجباً وما أشبه ذلك، ينزّلونها منزلة أفعالها، ويسدّون بها مسدّها، ولذلك لا يستعملونها معها، ويجعلون استعمالها معها كالشريعة المنسوخة، في أنّه خروج عن طريقة معهودة إلى طريقة مهجورة.

قوله: **(لا يكاد يستعمل معها)**[٢] أي: لا يكاد يستعمل المصادر مع أفعالها أو

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: التي تنصب بأفعال مضمرة.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وفيه: لا تكاد تستعمل معها، والتعريف فيه للجنس.

بالعكس، وذلك لأنّ تلك المصادر كما ذكرنا منزّلة منزلة أفعالها لفظاً، وسادّة مسدّها بالمعنى، فقد استوفت تلك الأفعال حقوقها بحسب اللفظ والمعنى.

قوله: **(ومعناه الإشارة)**[١] إلى آخره. هذا تصريح بأنّ معنى تعريف الجنس الإشارة إلى حضور الماهية في الذهن وتميّزها هناك من سائر الماهيات، فإنّ المنكر وإن دلّ على ماهية معقولة متميّزة، إلّا أنّه لا إشارة فيه إلى تعيّنها وحضورها، والفرق بين الحضور والتعيّن وبين الإشارة إلى الحضور والتعيّن ممّا لا خفاء فيه.

بل الحقّ أنّ التعريف مطلقاً هو الإشارة إلى أنّ مدلول اللفظ معهود، أي: معلوم حاضر في الذهن، يرشدك إلى ذلك أنّ الشيخ ابن الحاجب صرّح في الإيضاح بأنّ زيداً موضوع لمعهود بينك وبين مخاطبك، وبأنّ غلام زيد لمعهود بينكما بحسب تلك النسبة المخصوصة وأنّ السكاكي اختار في اللام أنّ معناها العهد[٢]، وما ذكره بعضهم من أنّ المعرفة ما يعرفه مخاطبك والنكرة ما لا يعرفه، وإجماعهم على أنّ الصلة يجب أن تكون معلومة الانتساب للسامع.

وقد صرّح به بعض الأفاضل ـ كما نقله السيّد الشريف ـ في حواشيه على شرح التلخيص، فقال: التعريف يقصد به معيّن عند السامع من حيث هو معيّن، كأنّه إشارة إليه بذلك الاعتبار، وأمّا النكرة فيقصد بها التفات النفس إلى المعيّن من حيث ذاته، و[لا] يلاحظ فيها تعيّنه وإن كان معيّناً في نفسه، لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق جليّ. وبالجملة إذا استقرأت كلامهم وتحقّقت محصوله استوثقت ممّا ذكرناه.

فإذا عرفت هذا فاعرف أنّ الاسم الجنس المعرّف باللام إمّا أن يطلق على نفس

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: إلى ما يعرفه كلّ أحد أنّ الحمد ما هو.

٢. حاشية السيّد الشريف على شرح التلخيص المطبوعة مع المطول: ٨٢.

الحقيقة من غير نظر إلى ما صدقت الحقيقة عليه من الأفراد، وهو تعريف الجنس والحقيقة، ونحوه علم الجنس كأُسامة، فإنّها موضوعة لنفس الحقيقة.

وإمّا على حصّة معيّنة منها واحداً كان أو اثنين أو جماعة وهو العهد الخارجي، ونحوه علم الشخص كزيد مثلاً.

وإمّا على حصّة غير معيّنة وهو العهد الذهني، ومثله النكرة كأسد ورجل وفرس، فإنّ كلّاً منها موضوع لواحد من آحاد جنسه لا على التعيين، وإمّا على كلّ الأفراد وهو الاستغراق، ومثله كلّ مضافاً إلى نكرة، وإنّما قلنا مضافاً إلى نكرة إذ ذهب بعضهم إلى أنّ كلّاً إذا أُضيف إلى معرف، مثل: كلّ الرجل فإنّه لا يفيد إلّا استغراق الأجزاء لا استغراق الأفراد وجزئياته.

هذا، ولا خلاف بينهم في أنّ استعمال اللام في تعريف الجنس والعهد الخارجي حقيقة، ليس من المجاز في شيء منهما، وأمّا استعمالها في العهد الذهني والاستغراق فقد ذهب بعضهم إلى أنّه مجاز، لكن الأكثر منهم على أنّها حقيقة فيهما أيضاً، إلّا أنّهما من أقسام تعريف الجنس، وهو الأشهر، وإليه ذهب شارح التلخيص والسيّد المحشّي، حيث قال: إذا دخلت اللام على اسم جنس، فإمّا أن يشار بها إلى حصّة معيّنة عنه فرداً كانت أو أفراداً مذكورة تحقيقاً أو تقديراً، ويسمّى لام العهد الخارجي، وأمّا أن يشار بها إلى الجنس نفسه، وحينئذٍ إمّا أن يقصد الجنس من حيث هو كما في التعريفات، ونحو قولنا: الرجل خير من المرأة، ويسمّى لام الحقيقة والطبيعة، وأمّا أن يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن الأفراد، بقرينة الأحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها، إمّا جميعها كما في المقام الخطابي وهو الاستغراق، أو بعضها وهو المعهود الذهني.

فإن قلت: هلا جعلت العهد الخارجي كالذهني والاستغراق راجعاً إلى الجنس.

قلت: لأنّ معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من أفراده بل يحتاج فيه إلى معرفة أُخرى[١].

قوله: **(أو للاستغراق)**[٢] بأن يلاحظ الجنس في ضمن جميع الأفراد على طريق الإحاطة والشمول، وفي تقديم حمل اللام على الجنس على حملها على الاستغراق إشعار بترجيحه، بناء على أنّ ثبوت الجنس واختصاصه يكون مستفاداً من جوهر الكلام ومستلزماً لاختصاص جميع الأفراد، إذ لو وجد فرد منه في غيره تعالى لتحقّق ذلك الجنس في ضمنه، فقد وجد ذلك الجنس في غيره تعالى فلا يكون مختصّاً به تعالى، والمفروض خلافه، فلابدّ أن يكون مستلزماً لاختصاص جميع الأفراد، فلا حاجة في تأدية المقصود الذي هو ثبوت الحمد له تعالى وانتفاءه عن غيره إلى أن يلاحظ الشمول والإحاطة ويستعان فيه بالأُمور الخارجية، ولذا اقتصر صاحب الكشّاف على حملها على الجنس وقال: والاستغراق الذي يتوهّمه كثير من الناس وَهْم منهم، انتهى كلامه[٣].

ولا يخفى عليك أنّ كلامه هذا ممّا تناوبته أيدي الأنظار، وزلّت فيه أقدام الأفكار، ويمكن توجيه كلامه بوجوه أربعة:

الأوّل: أن يكون مراده أنّ حمل اللام في الحمد على الاستغراق دون الجنس لأجل شمول الأفراد وإحاطتها وَهْمٌ، إذ اختصاص الجنس يقوم مقام اختصاص جميع الأفراد ويؤدّي مؤدّاه، فأيّ حاجة إلى الاستعانة بالمقام لحمله على الاستغراق، مع أنّ في اختصاص الجنس من المبالغة ما ليس في اختصاص الأفراد،

---

١. حاشية السيّد الشريف على شرح التخليص المطبوعة مع المطول: ٨٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٠.

٣. الكشّاف ١: ١٠.

فعلى هذا قوله: وهم، مبالغة في الاحتراز عما لا كثير فائدة فيه.

فإن قلت: إذا استعين باللام صار اختصاص أفراد الحمد مصرّحاً به، وإذا اكتفي بدلالة جوهر الكلام صار مفهوماً ضمنياً، والأوّل أولى فلم اختار الثاني.

قلت: الاختصاصان متلازمان، فإن كان المقصود اختصاص الجنس فالأمر ظاهر، وإن كان اختصاص الأفراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلاً عليه، وسلوك طريقة البرهان فنٌّ من البلاغة.

والثاني: أن يكون بناء كلامه على اختيار مذهب البعض من كون اللام في الاستغراق والعهد الذهني مجازاً، فحاصل كلامه على هذا: أنّ الحمل على المعنى المجازي مع إفادة المعنى الحقيقي مفاده خطأ.

ولا يخفى عليك أنّ مآل كلامه في هذين الاحتمالين أنّ اللام في الحمد ينبغي أن لا يحمل على الاستغراق، لكون اختصاص جميع أفراد الحمد له تعالى حاصلاً في ضمن الجنس أيضاً.

والوجه الثالث والوجه الرابع نسلك فيهما طريقاً آخر بأن نقول: يحتمل أن لا يكون المراد أنّ حمل اللام على الاستغراق وهم، إذ لو كان المراد ذلك كان المناسب أن يقول: وحملها على الاستغراق كما ذهب إليه كثير من الناس وهم منهم، أو غير ذلك ممّا يؤدّي مؤدّاه، بل المراد أنّ الاستغراق المتّصف بالصفة التي زعموه متّصفاً بها أو المأخوذ مع الحالة التي اتّخذوه عليها وهم، ليكون الحكم بالوهم باعتبار تلك الصفة أو الحالة كما يشعر به قوله: والاستغراق الذي يتوهّمه لا باعتبار نفس الاستغراق.

وإذا تمهّد هذا فنقول: يحتمل أن يكون كلامه جواباً عن سؤال مقدّر، وهو أنّه لِمَ لم تحمل اللام على الاستغراق وجعلتها مختصّة بالحقيقة، زعماً منه أن قوله وهو

تعريف الجنس لا يشمله، فأجاب بقوله: والاستغراق الذي يتوهّمه كثير من الناس قَسِيماً لتعريف الجنس غير مندرج تحته وهم منهم، إذ هو قسمٌ، يعني: قولنا هو تعريف الجنس شامل للحقيقة والاستغراق ولم نرد به إلّا نفي العهد الخارجي، إذ لا عهد هناك.

وأمّا حمل الجنس على الماهيّة من حيث هي هي، أو على جميع الأفراد بقرينة المقام الخطابي، فذلك إليك حملت على أيّهما شئت، يرشدك إلى ذلك قول صاحب المطوّل:

وقد يفيد المعرّف باللام المشار بها إلى الحقيقة الاستغراق، نحو: ﴿إنّ الإنسان لفي خسر﴾ إلى أن قال: وإلى هذا ينظر صاحب الكشّاف حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق، لما ذكر في قوله تعالى: ﴿إنّ الإنسان لَفِي خُسر﴾[1] إنّه للجنس، وقال: في قوله تعالى: ﴿إنّ الله يحبّ المحسنين﴾[2] أنّ اللام للجنس فيتناول كلّ محسن، انتهى[3].

أو يقدّر السؤال أنّك لِم تركت الاستغراق وشمول الأفراد لسبب حمل اللام على الجنس، زعماً منه أنّ اختصاص الجنس لا يستلزم اختصاص الأفراد، بل حملها على الجنس ينافي الاستغراق، فأجاب بقوله: والاستغراق الذي يتوهّمه كثير من الناس مفقوداً في الحمد على تقدير حمل اللام على الحقيقة وهم منهم.

هذه الوجوه الأربعة ممّا سنح بالبال الفاتر بادي الرأي ونورد طرفاً من توجيهات القوم.

---

١. العصر (١٠٣): ١.

٢. البقرة (٢): ١٩٥.

٣. المطول: ٨١.

قال بعضهم في توجيه كلام صاحب الكشّاف هذا: إنّ ذلك مبني على مذهبه من الاعتزال، من أنّ أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى، فلا تكون جميع المحامد راجعة إليه.

ورُدَّ بأنّ فيه أيضاً دلالة على اختصاص الحمد به، إذ المعرّف بلام الجنس إذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر، وكذلك اللام في اسمه تعالى إنّما هو للاختصاص، فتعريف الجنس في الحمد يفيد قصر الحمد عليه تعالى، فصاحب الكشّاف حيث صرّح باختصاص جنس الحمد بالله تعالى، فقد حكم باختصاص كلّها به، فكيف يتصوّر منه أن يمنع الاستغراق بناءً على أنّ أفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله تعالى فلا تكون جميع المحامد راجعة إليه تعالى.

قال السيّد الشريف في تعليقاته على شرح التلخيص عند بيان هذا الردّ وتأييده:

فإن قلت: جعل المحامد بأسرها مختصّة به تعالى ينافي هذه القاعدة المشهورة من الاعتزال، فكيف يتصوّر أن يذهب إليه مع تصلّبه في مذهبه.

قلت: هو لا يمنع أنّ تمكين العباد وإقدارهم على أفعالهم الحسنة التي يستحقّ بها الحمد، من الله تعالى، فمن هذا الوجه يمكن جعل الحمد راجعاً إليه تعالى أيضاً.

يرشدك إلى هذا المعنى أنّه قال في سورة التغابن: قدّم الظرفان ليدلّ بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى، ثمّ قال: وأمّا حمد غيره فاعتذار بأنّ نعمة الله جرت على يده.

فإن قلت: لعلّه اختار الجنس وجعله في المقام الخطابي محمولاً على الكامل من أفراده رعاية لمذهبه، فإنّ اختصاص الجنس على هذا الوجه لا يكون مستلزماً لاختصاص جميع الأفراد.

قلت: يمكنه اختيار الاستغراق أيضاً بناءً على تنزيل ما عدا محامده منزلة العدم،

إذ لا يعتدّ بمحامد غيره بالقياس إلى محامده، فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في أنّهما ينافيان بحسب الظاهر قاعدة الاعتزال على طريقتهم، وإنّما يقبلان تأويلاً يندفع به تلك المنافاة، فلا ترجيح لاختيار أحدهما دون الآخر من هذا الوجه، انتهى كلامه[١].

ولا يخفى عليك أنّ على هذا يمكن توجيه كلام صاحب الكشّاف بأن ليس غرضه نفي الاستغراق مطلقاً، بل الاستغراق الذي يدّعيه الأشعري، وهو إثبات جميع المحامد بلا استثناءٍ وتنزيل، يؤيّد ذلك تقييده، حيث قال: الاستغراق الذي يتوهّمه كثير من الناس، فتدبّر.

وقال بعضهم: يحتمل أن يكون معنى هذه العبارة: أنّ كثيراً من الناس يتوهّم أنّ الاستغراق هو تعريف الحمد، بدليل قوله: فإن قلت: ما معنى التعريف فيه، وقوله: ومعناه الإشارة... إلى آخره، فإنّ المستفاد من هذه العبارة أنّ الاستغراق ليس معنى التعريف الذي في الحمد، إذ قد عرفت أنّه مستفاد بمعونة القرائن، وذلك لا ينافي استغراقه لجميع المحامد بمعونة المقام، كما هو مذهبه في الجُمُوع المعرفة باللام الجنسية، يفصح عن ذلك تصفّح كتابه في مواضع عديدة، حيث حمل المعرّف بلام الجنس على الشمول والإحاطة، وهو معنى الاستغراق بعينه.

وقال بعضهم: كلامه هذا مبني على أنّ الحمد من المصادر السادّة مسدّ الأفعال، وأصله النصب، والعدول إلى الرفع للدلالة على الدوام والثبات، والفعل إنّما يدلّ على الحقيقة دون الاستغراق فكذا ما ينوب منابه، انتهى[٢].

ولعلّ هذا الوجه أحسن من الوجوه التي أوردها القوم في توجيه عبارة الكشّاف،

---

١. تعليقة السيّد الشريف على شرح التلخيص المطبوعة من المطول: ٧ ـ ٦.

٢. شرح التلخيص (المطول): ٧.

لكن يشكل بما أورد عليه في شرح التلخيص، من أنّ النائب مناب الفعل إنّما هو المصدر النكرة مثل سلام عليك، وحينئذٍ لا مانع من أن يدخل فيه اللام ويقصد به الاستغراق، انتهى[١].

أراد أنّ الذي يؤدي معنى الفعل ويسدّ مسدّه في الدلالة على ما يدلّ عليه هو مجرّد المصدر، لا مدخل للام في ذلك، فلم لا يجوز أن يكون اللام بمعنى الاستغراق، وليس المراد أنّ المعرف لا يقع موقع الفعل ولا ينوب منابه هذا.

ويمكن أن يقال في دفع ذلك الإيراد: إنّ تلك المصادر لمّا حذفت أفعالها وسدّت هي مسدّها لا بدّ فيها من إبقاء قرينة على ذلك المعنى، فبعد إدخال اللام التي هي من خواصّ الاسم عليها في العدول إلى الرفع، لو لم يمنعوا حملها على غير الحقيقة كما في أفعالها لا تبقى قرينة على أصلها أصلاً، فالتزموا رعاية لزوم حملها على الحقيقة إبقاءً لتلك القرينة.

وقد ذكر صاحب المطوّل في توجيه كلام الكشّاف وجهين:

أحدهما: أنّ كونه للجنس مبني على أنّه المتبادر الشائع في الاستعمال لا سيّما في المصادر عند خفاء قرائن الاستغراق[٢]، انتهى أحد وجهيه.

ولا يخفى عليك أنّ خفاء القرينة ممنوع، لكون المقام الخطابي المقتضي للمبالغة قرينة عليه، ولظهور اختصاص الأفراد بالشيء عند اختصاص الجنس، اللّهمّ إلّا أن يقال: هذا إذا لم يُفد الجنس ما أفاده الاستغراق، وأمّا إذا أفاده بعينه فالحمل على الاستغراق لا ينتقل إليه الذهن بدون قرينة واضحة عليه، فتأمّل فيه.

وثانيهما: أنّ اللام لا يفيد سوى التعريف، والاسم لا يدلّ إلّا على مسمّاه، فإذن لا

---

١. شرح التخليص (المطول): ٧.

٢. المطول: ٨.

يكون ثمّة استغراق، انتهى[١].

ويرد ما أورده السيّد المحشّي عليه أنّه إن أراد أن ليس ثمّة استغراق هو مدلول اللام أو مدلول الاسم في نفسه فلا كلام في صحّة هذا المعنى، لكن لا يتّجه به وحده اختيار جعل الحمد في هذا المقام للجنس دون الاستغراق، وإن لم يكن مدلول الاسم لكونه مفهوماً بمعونة المقام، وإن أراد أنّه لا استغراق هناك أصلاً، فظاهر أنّه غير لازم ممّا ذكره، كيف ولو صحّ لزومه لم يتصوّر استغراق مع المفرد المحلّى بلام الجنس في موضع من موارد استعماله[٢].

قوله: (**إذ الحمد في الحقيقة كلّه له**)[٣]. لا يخفى عليك أنّ كلمة الحمد لله مفيدة لاختصاص الحمد به تعالى، لدلالة لامي التعريف والاختصاص عليه، فلا يكفي القول برجوع كلّ حمد إليه تعالى في ذلك بأن يقال: لمّا كانت على مذهب الأشاعرة أفعال العباد صادرة عن الله تعالى حقيقة، وإن تعلّق ببعضها قدرتهم، كان المحامد الواقعة عليها راجعة إليه تعالى، وكذا على مذهب الاعتزال بناءً على أنّ أفعالهم الحسنة التي يستحقّون بها الحمد عندهم وإن كانت بخلقهم لكن إنّما هي بتمكين الله تعالى وإقداره إيّاهم عليها، فمن هذا الوجه تكون كلّ المحامد راجعاً إليه تعالى، بل يجب في الاختصاص أن لا يكون فرد من أفراده ثابتاً لغيره تعالى سواء كان اللام للاستغراق أو للجنس، بناءً على أنّ اختصاص الجنس يستلزم اختصاص الأفراد كما مرّ غير مرّة، ومن البيّن أنّ بعض المحامد راجع إلى العباد ثابت لهم باعتبار في

---

١. المطول: ٨.

٢. حاشية السيّد الشريف على شرح التخليص المطبوعة مع المطول: ٨.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: إذ ما من خير إلّا وهو موليه بوسط أو بغير وسط، كما قال: ﴿**وما بكم من نعمة فمن الله**﴾، وفيه إشعار بأنّه حيّ قادر مريد عالم.

الحقيقة لا على سبيل المجاز، أمّا على طريق الأشاعرة وأهل السنّة فباعتبار كسبهم الأفعال الحسنة، وأمّا على قاعدة الاعتزال وطريقتنا فمن حيث إنّ الأفعال الاختيارية للعباد مخلوقة لهم، فينبغي أن يعلم أنّ الحصر سواء كان حصر الجنس أو الاستغراق ادّعائي، باعتبار تنزيل محامد غيره تعالى منزلة العدم فيراد بالحمد الكامل، فكأنّه كلّه.

قوله: **(إذ الحمد لا يستحقه إلّا من كان هذا شأنه)**[١] إذ الحمد يجب أن يكون على الجميل الاختياري، وتوقّف الفعل الاختياري على الحياة والقدرة والإرادة والعلم غير خفي.

قوله: **(وقرئ الحمد لله باتّباع الدال اللام)** في الكسر، والقارئ هو الحسن البصري **(وبالعكس)**[٢] أي: باتّباع اللام الدال في الضمّ، والقارئ إبراهيم بن أبي عبلَة، ورجّح صاحب الكشّاف القراءة الثانية بقوله: وأشفُّ القرائتين قراءة إبراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة للإعرابية التي هي أقوى بخلاف قراءة الحسن، انتهى[٣].

نقل عن بعض المحقّقين أنّ كون الحركة الإعرابية مع كونها طارئة أقوى من البنائية، بناءً على أنّ الإعرابية عَلَمٌ لمعان مقصودة يتميّز بها بعضها عن بعض، فالإخلال بها يؤدّي إلى التباس المعاني، وفوات ما هو الغرض الأصلي من وضع الألفاظ وهيآتها، أعني: الإبانة عمّا في الضمير، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّه يكفي في بيان كون الحركة الإعرابية أقوى من البنائية أن

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٠.

٣. الكشاف ١: ١٠.

يقال: لأنّ الحركة الإعرابية تدلّ على معنى والبنائية لا تدلّ عليه، فما قيل في إفادة ذلك المعنى كلّه مستدرك. نعم، لو جعل ما ذكره وجهاً لترجيح جعل الحركة البنائية تابعة للإعرابية كان حسناً، كما لا يخفى عليك.

هذا، وأيضاً يرجّح قراءة إبراهيم بأنّه أتبع الثاني الأوّل وهو الأصل في الاتباع، بخلاف الحسن فإنّه أتبع الأوّل الثاني وهذا ليس بأصل.

وقد يترجّح قراءة الحسن بأنّ اتباع الأوّل الثاني متضمّن لتفخيم اسم الله تعالى وتعظيمه حيث جُعل متبوعاً لا تابعاً.

وقد يتمسّك في ترجيح قرائته أيضاً بأنّ الحركة الإعرابية دائماً في معرض التغير فهي أولى بالاتّباع سيّما فيما لا يتطرّق إليه الالتباس كما فيما نحن فيه.

وقد يقال أيضاً: إنّ الحسن تلميذ أمير المؤمنين عليه السلام وأعرف بوجوه القراءة من إبراهيم، فلا حاجة لكلامه وما ذهب إليه إلى تكلّف وتوجيه وبيان وجه تأمّل فيه.

قوله: (**تنزيلاً لهما**)[١] إلى آخره. دفع لما يقال من أنّ الاتباع لا يتعارف بينهم إلّا في الكلمة الواحدة، قال صاحب الكشّاف بعد حكاية قرائتي الحسن وإبراهيم: والذي جسّرهما على ذلك ـ والاتّباع إنّما يكون في كلمة واحدة كقولهم: منحدر الجبل ومغيره ـ تنزّل الكلمتين منزلة كلمة واحدة لكثرة استعمالهما مقترنتين، انتهى[٢].

قوله: والاتباع... إلى آخره. جملة حالية، وقوله: منحدر بضمّ الدال المهملة المكسورة أصلها، لاتباعها الراء المهملة المضمومة، وقوله: مغيره بكسر الميم المضمومة أصلها، لاتباعها العين المعجمة المكسورة، وقوله: تنزّل الكلمتين فاعل

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: من حيث أنّهما يستعملان معاً منزلة كلمة واحدة، ربّ العالمين.

٢. الكشّاف ١: ١٠.

جسّر هذا.

قال أبو الفتح ابن جنّي في كسر الدال أو ضمّ اللام دلالة على شدّة ارتباط المبتدأ بالخبر، لأنّه اتبع فيهما ما في أحد الجزئين ما في الجزء الآخر، وجعل بمنزلة الكلمة الواحدة، نحو قولك: أخوك وأبوك، وأكثر النحويين ينكرون ذلك؛ لأنّ حركته الإعرابية غير لازمة، فلا يجوز لأجلها الاتباع، ولأنّ الاتباع في الكلمة الواحدة ضعيف فكيف في الكلمتين.

قوله: (**الربّ في الأصل**)[١] علم أنّ هاهنا احتمالين:

أحدهما: أن يكون الربّ مصدراً محمولاً عليه تعالى مبالغة، كما في زيد عدل.

والثاني: أن يكون صفة مشبّهة كما يدلّ عليه قوله: فهو ربٌّ، لكن بعد جعله لازماً بالنقل إلى فَعُلَ بضمّ العين، كما مرّ في الرحمان.

وهذان الاحتمالان ذكرهما صاحب الكشّاف إلّا أنّه اختار الثاني، حيث قال: أوّلاً الربّ المالك، تقول: رَبَّه يَرُبُّه فهو ربّ، كما تقول: نمّ عليه يَنُمُّ فهو نمٌّ، وأدّى الأوّل ثانياً بقوله: ويجوز أن يكون وصفاً بالمصدر للمبالغة كما وصف بالعدل، انتهى[٢].

ولعلّ نظره إلى كثرة استعماله فيه واستغنائه عن ارتكاب التجوّز، والمؤلّف رجّح الأوّل كما يظهر من كلامه، ولعلّ نظره إلى أنّ فيه من المبالغة ما ليس في الثاني، وأنّ الصفة المشبّهة من المتعدّي يحتاج إلى مزيد تكلّف فيه، من جعله لازماً بنقله إلى

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: بمعنى التربية، وهي تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً، ثمّ وصف به للمبالغة كالصوم والعدل، وقيل: هو نعت من ربه يربه فهو رب، كقولك: نم ينم فهو نم، ثمّ سمّي به المالك لأنّه يحفظ ما يملكه ويربّيه.

٢. الكشّاف ١: ١٠.

فعل بضمّ العين، فلكلٍّ وجه.

قيل: أراد صاحب الكشّاف تأييد كون الربّ صفة مشبّهة بقوله كما تقول: نمّ ينمّ، وليس فيه تأييد، إذ نمّ ينمّ كما جاء بضمّ العين في المضارع جاء بكسر العين أيضاً، والصفة منه كما جاءت نَمٌّ جاءت مُنِمٌّ ونَمُومٌ ونمّام، فجاز أن لا يكون نَمٌّ من مضموم العين، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ هذا مناقشة في المثال لا ينبغي أن يتوجّه إليه، وإلّا فيمكن الجواب عنه بأنّ مراده إن كان أنّ صاحب الكشّاف جعله تأييداً لمجيء الصفة المشبّهة في المتعدّي بدون النقل وصيرورته لازماً، فذلك ممنوع، وليس في كلامه ما يدلّ عليه، وإن أراد أنّ مجيئه يحتمل أن يكون من مضموم العين ليكون ذلك في الحقيقة راجعاً إلى منع تعارف النقل المذكور، فذلك شيوعه أكثر ممّا أن يصلح لقبول المنع.

قوله: (**ولا يطلق على غيره تعالى إلّا مقيّداً**)[1] يعني: لفظ الربّ لم يذكروه بدون الإضافة إلّا في حقّ الله تعالى، بخلاف لفظ الجمع كالأرباب فإنّه يطلق على غيره تعالى مطلقاً، كما جاء في التنزيل: ﴿**أأرباب متفرّقون خير أم الله الواحد القهّار**﴾ ولو أُطلق الربّ في حقّ الغير فعلى سبيل الندرة وظهور القرينة.

قال الجوهري: ربّ كلّ شيء مالكه ورَبَبْتُ القوم سُسْتُهُم، أي: كنت فوقهم.

قال أبو نصر: هو من الربوبية وربّ فلانٌ ولدَهُ يَرُبُّه ربّاً ورَبَّبَهُ وتَربَّبَهُ بمعنى، أي: رَبَّاهُ، والربّ اسم من أسماء الله عزّ وجلّ، لا يقال في غيره إلّا بالإضافة، وقد قالوه في الجاهلية للمَلِك كقول الحارث ابن حِلِزَّة:

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠.

وهو الربّ والشهيد عـلى يوم الحِوارَيْن والبلاء بلاء

انتهى.

يريد الشاعر مدح الملك على جرأته وشجاعته، حيث كان حاضراً في المحاربة العظيمة التي وقعت في الحوارين والحال أنّ البلاء فيها شديد متواتر، وقوله: والبلاء بلاء، من باب حمل الشيء على نفسه مبالغة، كما قال الشاعر:

أنا أبو النجم وشعري وشعري لله درّي مـــا أحسّ صـدري

وما قيل: إنّ الربّ الذي يطلق على غيره تعالى لا يضاف إلى المكلّف فلا يقال: ربّ زيد مثلاً، وإن جاز أن يضاف إلى غير المكلّف فيقال: ربّ الدار مثلاً، ضـعفه يظهر عن الآية المذكورة هاهنا.

قوله: (**كقوله** تعالى حكاية عن يوسف على نبيّنا وعليه السـلام حـين جـاءه المخلّص عن السجن (﴿**ارجع إلى ربّك**﴾[1])[2] أي: إلى ملك مصر.

قوله: (**والعالم اسمٌ**)[3]، يعني: أنّه مشتق من العِلم، لكنّه اسم لما يُعلَم به، كما أنّ الخاتمَ والقالبَ والطابعَ مشتقّ من الخَتم والقَلب والطَبع واسم لما يُختَم به وما يُقلَب فيه وما يُطبَع به، سواء كان المعلوم هو الصانع أو غيره، لكن غُلِّب على ما يُعلَم به الصانع، سواء كان من أجناس ذوي العلم، كما يقال: عالم الملك وعالم الإنس وعالم الجنّ، أو لا، كما يقال: عالم الأفلاك وعالم النبات وعالم الحـيوان إلى غـير ذلك، وترجيح كونه اسماً لما يعلم به على كونه اسماً لذوي العلم كما يظهر من عبارته ـ على عكس صاحب الكشّاف ـ لعلّ بنائه على شهرته في هذا المعنى.

١. يوسف (١٢): ٥٠.
٢. تفسير البيضاوي ١ / ١٠.
٣. تفسير البيضاوي ١: ١٠.

قوله: **(فيما يعلم به الصانع)**[١] أي: في كلّ جنس من أجناس ما يعلم به الصانع، لا في كلّ فرد منها، فإنّه لا يقال: عالم زيد مثلاً، لعدم اتّفاق الغلبة فيه وإن كانت في كلّ فرد من أفراد الموجودات آيات ودلائل على صانعيته تعالى، فهو اسم للقدر المشترك بين أجناس ما سوى الله تعالى، فيصحّ إطلاقه على كلّ واحد من تلك الأجناس كالأمثلة المذكورة وعلى مجموعها أيضاً، كما يقال: عالم الممكنات وعالم المخلوقات مثلاً، وليس المراد أنّه اسم للمجموع من حيث هو مجموع، وإلّا استحال جمعه، إذ لا تعدّد فيه على هذا التقدير.

قوله: **(من الجواهر والأعراض)**[٢] فإنّ كلّ جنس من أجناسها، ولو فرض تحقّقه في ضمن فرد فقط؛ لكونه ممكناً مفتقراً إلى مؤثّر واجب لذاته، يدلّ على وجود الصانع الواجب لذاته، دفعاً للدور، أو التسلسل، أو لزوم خلاف المفروض، أو محال آخر، كما قرّر في موضعه، فيصحّ إطلاق العالم عليه.

قوله: **(لإمكانها وافتقارها)**[٣] فيه إشعار باختياره أنّ علّة احتياج الممكن إلى المؤثّر هي الإمكان، دون الحدوث على ما زعمه أكثر المتكلّمين، ولا اشتباه في أنّ القول بعلّية الإمكان أولى؛ لأنّ الممكن الموجود حال البقاء لا يتّصف بالحدوث، فيلزم أن لا يحتاج الممكن حال البقاء إلى المؤثّر، ولمّا كان هذا أمراً شنيعاً اضطرّ القائلون بعلّية الحدوث إلى القول بأنّ الأعراض لا تبقى زمانين، والجواهر لا يجوز وجودها بدون الأعراض، فيلزم احتياج الجواهر أيضاً حال البقاء إلى المؤثّر وإن

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وفي تفسير البيضاوي وما أُثبت عنه أيضاً في أعلى المخطوطة: لما يعلم. وهكذا فسّره فيما سبق، لكنّه عدل عنه هنا، فكأنّه أثبته مصحفاً وفسّره على التصحيف دون تنبه.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وقبله: وهو كل ما سواه. وبعده: فإنّها.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: إلى مؤثر واجب لذاته تدلّ على وجوده.

كان بواسطة الأعراض.

وأمّا الإمكان فلا يجوز انفكاكه عن الممكن أصلاً سواء كان حال الحدوث أو حال البقاء، فيلزم عدم إمكان انفكاك الافتقار عنه، فإنّ الممكن كما لا تقتضي ذاته وجوده في أوّل زمان وجوده بل تكون نسبة الوجود والعدم إلى ذاته على السوية، كذلك لا يقتضي وجوده في الزمان الثاني والثالث وما بعده من أزمنة الوجود، بل تكون نسبة الوجود والعدم في تلك الأزمنة بالنسبة إليه على السواء.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون من الممكنات ما يقتضي وجوده بعد إيجاد الفاعل إيّاه ويكون عدمه بعد الوجود ممتنعاً، وهذا لا يقتضي الوجوب الذاتي على ما زعم الفلاسفة في الزمان.

لأنّا نقول: لا شكّ أنّ الإيجاد فرع الوجود سواء كان الموجد موجداً لنفسه أو لغيره، فالممكن إذا كان مقتضياً لوجوده في الزمان الثاني، فلا يخلو من أن يكون وجوده الموقوف عليه الإيجاد متحقّقاً في ضمن الوجود في الزمان الثاني، أو في ضمن الوجود في الزمان الأوّل، لا سبيل إلى شيء منهما:

أمّا إلى الأوّل فلأنّ الوجود في الزمان الثاني متأخّر عن الإيجاد فيه، فكيف يتحقّق الوجود الموقوف عليه الإيجاد في ضمنه ويكون متّحداً معه.

وأمّا إلى الثاني فلأنّ الوجود الموقوف عليه يجب أن يكون مقارناً للإيجاد، ومن البيّن أنّ الإيجاد المستند إلى الممكن في الزمان الثاني، فلا يكون الوجود في الزمان الأوّل مقارناً له، فتأمّل.

قوله: **(وإنّما جمعه)** كأنّ قائلاً يقول: لِمَ جمعه مع أنّ الإفراد هو الأصل وأخفّ، وأنّه مع اللام مفيد للشمول بل ربّما يكون أشمل، فأجاب بقوله: **(ليشمل ما تحته من**

الأجناس)[١] التي هي مختلفة في الحقيقة، أي: لو لم يجمع لتبادر إلى الفهم أنّه إشارة إلى هذا العالم المحسوس المشاهد بشهادة العرف، أو إلى الجنس والحقيقة على ما هو الظاهر عند عدم العهد، أو إلى استغراق جميع أفراد جنس واحد، فجمعه ليشمل كلّ جنس يسمى بالعالم، ويكون نصّاً في استغراق جميع تلك الأجناس؛ لأنّ في الجمع دلالة على أنّ القصد إلى الأفراد أو إلى الحصص، دون نفس الحقيقة، ولا عهدية لبعض الأفراد أو بعض الحصص فيتعيّن الاستغراق.

بل نقول: لا يبعد أن يفيد الجمع استغراق أفراد تلك الأجناس أيضاً، وإن كان اسم العالم لا يطلق على شيءٍ من تلك الأفراد، كما يستغرق الجمع المحلّى باللام آحاده، كما في قوله تعالى: ﴿والله يحبّ المحسنين﴾[٢] أي: كلّ محسن.

فإن قلت: كيف يقاس العالمون بالمحسنين وواحد المحسن يصدق على الفرد دون واحد العالمين كما مرّ.

قلت: العالم وإن كان لم يطلق على شيء من أفراد الجنس المسمّى به لكن لمّا كان منطبقاً على الجنس بأسره ينزّل منزلة الجمع، ومن ثمّة قيل: هو جمع لا واحد من لفظه، فكما أنّ الجمع إذا عرّف استغرق آحاد مفرده وإن لم يكن صادقاً عليها، كذلك العالم إذا عرّف شمل أفراد الجنس المسمّى به وإن لم يطلق عليها، كأنّها آحاد مفرده المقدّر، وعلى هذا فالعالمون بمنزلة جمع الجمع، فكما أنّ الأقاويل يتناول كلّ واحد من آحاد الأقوال، كذلك العالمون يتناول كلّ واحد من آحاد الأجناس.

هذا، فإن قلت: قد ذكروا أنّ استغراق المفرد أشمل بناءً على أنّ معنى استغراق الجمع شموله الجموع وهو لا ينافي خروج فرد أو فردين.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعده: المختلفة.

٢. آل عمران (٣): ١٠٤.

قلنا: ذلك إنّما يصحّ في النكرة المنفية مثل لا رجل في الدار ولا رجال فيها، وأمّا شمول الجمع المعرّف باللام لكلّ فرد ممّا يسمّى به مفرده فممّا اتّفق به أكثر أئمّة الأُصول والنحو، وصرّح به أئمّة التفسير في كلّ ما وقع في التنزيل من هذا القبيل، نحو: ﴿أعلم غيب السموات والأرض﴾[١] ﴿وعلّم آدم الأسماء كلّها﴾[٢] ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾[٣] ﴿والله يحبّ المحسنين﴾[٤] ﴿وما هي من الظالمين ببعيد﴾[٥] ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾[٦] إلى غير ذلك، ولهذا صحّ بلا خلاف نحو جاءني القوم أو العلماء إلّا زيداً أو الزيدين، مع امتناع قولك جاءني كلّ جماعة من العلماء إلّا زيداً أو الزيدين على الاستثناء المتّصل.

قوله: **(وغلّب العقلاء)**[٧] كأنّ قائلاً يقول: ما يجمع بالواو والنون يجب أن يكون صفات العقلاء أو ما في حكمها من الأعلام، فإنّ العلم يأوّل بالمسمّى بهذا الاسم ليتحقّق مفهوم بتعدّد أفراده، والعالم يشمل أجناساً غير ذوي العقول أيضاً فكيف يجوز جمعه بالواو والنون.

فأجاب عنه بأنّ ذلك من باب التغليب، أي: تغليب ذوي العقول من تلك الأجناس على غيرهم.

فإن قلت: العالم اسم غير صفة ولا علم، وإنّما يجمع بالواو والنون صفات العقلاء

١. البقرة (٢): ٣٣.
٢. البقرة (٢): ٣١.
٣. البقرة (٢): ٣٤.
٤. آل عمران (٣): ١٠٤.
٥. هود (١١): ٨٣.
٦. البقرة (٢): ١٠٨.
٧. تفسير البيضاوي ١: ١٠. وبعد: منهم فجمعه بالياء والنون كسائر أوصافهم.

أو ما في حكمها من الأعلام.

قلت: شاع ذلك لمعنى الوصفية فيه، أي: من جهة أنّ فيه دلالة على معنى زائد على الذات، وهو كونه يُعلَم به، على هذا التعريف، أو كونه يَعلم، على التعريف الذي عبّر عنه بقوله وقيل: اسم لذوي العِلم إلى آخره. بخلاف لفظ الإنسان فإنّه لا دلالة فيه على معنى زائد على ذلك وإن كان مدلوله ممّا يَعلم ويُعلَمُ به.

قوله: (**وقيل: اسم [وضع] لذوي العلم**)[١] إلى آخره. قيل: صدّره بقيل، لأنّه لم يوجد فاعل بفتح العين إلّا في الآلة كالخاتم والقالب والطابع مثلاً، ولم يعهد كونه بمعنى الفاعل، كما يظهر من كلام هذا القائل.

قوله: (**وقرئ ربَّ العالمين بالنصب**)[٢]، هذا قراءة زيد بن علي بن الحسين بن علي عليهم السلام.

قوله: (**على المدح**)[٣] كما ينصب «أهل» في «الحمد لله أهل الحمد»، قال في مجمع البيان: ومن نصب ربّ العالمين فإنّما ينصبه على المدح والثناء، كأنّه لمّا قال: الحمد لله استدلّ بهذا اللفظ على أنّه ذاكر لله، فكأنّه قال: أذكُرُ ربّ العالمين[٤].

قوله: (**أو**) على (**النداء**)[٥] تقديره يا ربّ العالمين.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: من الملائكة والثقلين، وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع، وقيل: عنى به الناس هاهنا، فإنّ كل واحد منهم عالم من حيث أنّه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والأعراض، يعلم بها الصانع كما يعلم بما أبدعه في العالم، ولذلك سوّى بين النظر فيهما، وقال تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١١.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١١.

٤. مجمع البيان ١: ٥٧.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١١.

قوله: **(أو بالفعل الذي دلّ عليه الحمد)**[١]، كأنّه قيل: نحمد ربَّ العالمين.

قوله: **(وفيه)**، أي: في ربّ العالمين **(دليل على أنّ الممكنات)**[٢] إلى آخره.

هذا على تقدير كون احتياج الممكن إلى المؤثّر هو الإمكان فظاهر، وأمّا على تقدير علّية الحدوث، فافتقار الممكنات حال بقائها إلى المؤثّر باعتبار الأعراض الكمالية المتجدّدة، لكن احتياجها إلى المبقي باعتبار الإبقاء محلّ تأمّل، ودلالة الآية الكريمة على هذا الافتقار أيضاً خفية.

[الرحمن الرحيم]

قوله: و**(كرّره)**[٣] أي: الرحمان الرحيم، الحكم بالتكرار مبني على ما هو المختار عنده ـ وهو الحقّ ـ من أنّ البسملة من الفاتحة، وفيه ردّ لمّا استدلّ به على أنّ بسم الله ليس من الفاتحة، وإلّا لزم التكرار في وصفه بالرحمان الرحيم من غير فائدة.

قال في مجمع البيان: أعاد ذكر الرحمان الرحيم للمبالغة، وقال علي بن عيسى [الرمّاني]: في الأوّل ذكر العبودية فوصل ذلك بذكر النعم التي يستحق بها العبادة، وهاهنا ذكر الحمد فوصله بذكر ما به يستحقّ الحمد من النعم، فليس فيه تكرار[٤].

قوله: **(للتعليل على ما سنذكره)**[٥]، وهو قوله فيما بعد: (وإجراء هذه الصفات على الله تعالى) إلى آخره.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١١.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة إلى المبقي حال بقائها.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١١. وقبله: الرحمان الرحيم.

٤. مجمع البيان ١: ٥٧.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١١.

[مالك يوم الدين]

قوله: **(قرأه[١] عاصم والكسائي ويعقوب)**[٢] الحضرمي وخلف أيضاً على ما في مجمع البيان متمسّكين بأنّ هذه الصفة أمدح، لأنّه لا يكون مالكاً لشيء إلّا وهو يملكه، وقد يكون مَلِكاً للشيء ولا يملكه، كما يقال: ملك العرب وملك الروم وإن كان لا يملكهم، وقد يدخل في الملك بالكسر ما لا يدخل في الملك بالضمّ، يقال: فلان مالك الدراهم ولا يقال: مَلِك الدراهم، فالوصف بالملك بالكسر أعمّ من الوصف بالملك بالضمّ، والله تعالى مالك كلّ شيء، وقد وصف نفسه بأنّه مالك الملك يؤتي الملك من تشاء، فوصفه بالملك بالكسر أبلغ في الثناء والمدح، من وصفه بالملك بالضمّ[٣].

قوله: **(ويعضده قوله تعالى: ﴿يوم لا تملك﴾**[٤]**)**[٥] إلى آخره.

قيل[٦]: لا يخفى أنّ قوله تعالى: **﴿والأمر يومئذ لله﴾** يعضد قراءة **﴿ملك يوم الدين﴾**، انتهى.

وقيل[٧]: بل يعضد قراءة **﴿مالك يوم الدين﴾**، فإنّ إثبات الأمر له سبحانه بعد

---

١. هـ: قرأه بصيغة الماضي وضمير المفعول راجع إلى مالك في مالك يوم الدين، أو بصيغة المصدر فيكون خبر المبتدأ محذوف، أي: هذا قراءة عاصم. منه.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١١. وقبله: مالك يوم الدين.

٣. مجمع البيان ١: ٥٨.

٤. الانفطار (٨٢): ١٩.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله.

٦. هـ: القائل ملّا عصام الدين بن محمّد. «منه».

٧. هـ: القائل هو الشيخ بهاء الدين محمّد. منه.

نفي المالكية عن كلّ نفس، يشعر بأنّ المراد بالأمر الملك، وإثبات الملك في ذلك اليوم يناسب ﴿مالك يوم الدين﴾، والقرآن يفسّر بعضه بعضاً، انتهى.

وظنّي أنّ كلا القولين لا يخلو عن شيء، إذ قوله تعالى: ﴿يوم لا تملك نفس﴾، يحتمل أن يكون من الملك بالكسر ومن الملك بالضمّ بلا رجحان ظاهر لأحدهما على الآخر، وكذلك قوله تعالى: ﴿والأمر﴾ أيضاً يحتملهما كذلك، ولعلّ كلام المؤلّف اعتماد على ما نقل عن أبي علي الفارسي، حيث قال: يشهد لمن قرأ مالك من التنزيل، قوله تعالى: ﴿والأمر يومئذ لله﴾، لأنّ قولك الأمر له وهو مالك الأمر بمعنى، ألا ترى أنّ لام الجرّ معناه الملك والاستحقاق، وكذلك قوله تعالى: ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً﴾ يقوّي ذلك، انتهى كلامه.

وظنّي أنّ ادّعاء حصر معنى لام الجرّ في الملك ممنوع، والسند كتب النحو.

قوله: **(وهو المختار)**[١] قال السيّد الشريف: لأنّه قراءة أهل الحرمين، وهم أولى الناس بأن يقرأوا القرآن غضّاً طريّاً كما أنزل ابتداءً، وقرّاؤهم الأعلون رواية وفصاحة، وقد وافقهم قارئ البصرة والشام وحمزة من الكوفة، ولقوله تعالى: ﴿لمن الملك اليوم﴾[٢] فقد وصف ذاته بأنّه الملك يوم القيامة، والقرآن يتعاضد بعضه بعضاً، ولقوله: ﴿ملك الناس﴾[٣]، فإنّه لمّا تدرّج في خاتمة الكتاب من وصفه بالربوبية إلى وصفه بالملكية يناسب أن يكون فاتحته كذلك، ولأنّ الملك بالضمّ يعمّ والملك بالكسر يخصّ وذلك، لأنّ ما تحت حياطة الملك من حيث إنّه مَلِكٌ أكثر ممّا تحت حياطة المالك من حيث إنّه مالك، فإنّ الشخص يوصف بالمالكية نظراً إلى

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١١. وقبله: وقرأ الباقون: ملك. وبعده: لأنّه قراءة أهل الحرمين.

٢. غافر (٤٠): ١٦.

٣. الناس (١١٤): ٢.

أقلّ قليل ولا يوصف بالملكية إلّا نظراً إلى أكثر كثيراً، وأيضاً الملك أقدر على ما يريد في متصرفاته وأكثر تصرّفاً فيها وسياسة لها وأقوى استيلاء عليها من المالك في مملوكاته، ولا يقدح في الأوّل أنّه يقال: مالك الدواب والأنعام ولا يقال: ملِكها، إذ ليس ذلك من حيث إنّ حياطته قاصرة عنها، بل من حيث إنّ الملك يضاف عرفاً إلى ما ينفذ فيه التصرّف بالأمر والنهي، ولا يقدح في الثاني أنّ المالك له التصرّف في مملوكه بالبيع وأمثاله وليس ذلك للمَلِك في رعاياه، لأنّ الكلام في الموضوع اللغوي دون العرف الفقهي، فللملك أن يتصرّف فيهم بما شاء، وأمّا كون التصرّف حقّاً أو غير حقّ فممّا لا يعتبر في الملك، ولا في المالك لغة بل شرعاً. انتهى كلام السيّد الشريف[1].

وظنّي أنّه يمكن أن يقال في مقابل قوله: (فإنّه لمّا تدرّج في خاتمة الكتاب) إلى آخره، أنّه سبحانه لمّا عقّب في خاتمة الكتاب كونه ربّاً بالملكية ناسب تعقيبه في الفاتحة بالمالكية، ليدلّ على ربوبيته تعالى بالملكية والمالكية جميعاً.

وكذلك في قوله: (لأنّ الملك بالضمّ يعمّ) إلى آخره، يمكن أن يقال: إن أراد أنّ الملك بالضمّ أعمّ من الملك بالكسر يعني: يصدق الملك على كلّ من صدق عليه المالك من غير عكس، كما ذهب إليه بعضهم، ويدلّ عليه قوله: (ولا يقدح في الأوّل أن يقال: مالك الدواب) إلى آخره، فالدليل هنا لا يساعده، لأنّ كون الشيء أكثر أسباباً في حصوله وتحقّقه من شيء لا يستلزم كونه أكثر أفراداً، فضلاً عن كونه أعمّ منه مطلقاً، فافهم. وإن أراد أنّ ما تحت حياطة الملك أكثر ممّا تحت حياطة المالك، فلا وجه لقوله (ولا يقدح في الأوّل أنّه يقال: مالك الدواب) إلى آخره.

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٥٧.

وكذلك في قوله: (الملك أقدر على ما يريد في متصرّفاته) إلى آخره، يمكن أن يقال: سلّمنا ذلك، إلّا أنّ للمالك بحسب متفاهم العرف دلالة على أنّ تصرّفه بالاستحقاق دون المَلِك، وعدم كون ذلك مأخوذاً في أصل اللغة مشترك بينه وبين الملك في المعنى الذي ذكره بقوله (أقدر على ما يريد) إلى آخره، وكون عرف الفقه أصلاً لذلك على تقدير التسليم لا يضرّ بالمقصود.

قوله: (**ولقوله تعالى: ﴿لمن الملك اليوم﴾**)[١] أراد يوم القيامة التي هي يوم الدين، فقد وصف سبحانه ذاته بأنّه الملك يوم القيامة والقرآن يتعاضد بعضه بعضاً كما ذكر غير مرّة، قال في مجمع البيان: ويشهد لقراءة من قرأ مَلِك قوله تعالى: ﴿**لمن الملك اليوم**﴾ لأنّ الاسم الفاعل من المُلك المِلكَ فإذا قال: المِـلكُ له ذلك اليوم كان بمنزلة قوله وهو مَلك ذلك اليوم، انتهى[٢].

وفي الصحاح فهو مَلِيْكٍ ومَلِكٌ ومَلْكٌ، انتهى[٣].

ولا يخفى عليك أنّه يحتمل أن يقال في قوله تعالى: ﴿**في مقعد صدق عند مليك مقتدر**﴾[٤] أيضاً تأييداً لهذه القراءة.

قوله: (**ولما فيه من التعظيم**)[٥] لدلالته على كثرة ما تحت تصرّفه، وعلى القدرة التامّة والسياسة العامّة، وقوّة الاستيلاء بالنسبة إلى متصرّفاته.

قوله: (**هو المتصرّف بالأمر والنهي**)[٦] المراد بال[م]تصرّف هو التصرّف، فلا يرد

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١١.

٢. مجمع البيان ١: ٥٩.

٣. الصحاح ٣: ١٤١٠ «ملك».

٤. القمر (٥٤): ٥٥.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: والمالك هو المتصرّف في الأعيان المملوكة كيف شاء من الملك.

٦. تفسير البيضاوي ١: ١١. وقبله: والملك. وبعده: في المأمورين من الملك.

ما قيل: ذلك يصدق على كلّ رئيس بالنسبة إلى أتباعه مع أنّه لا يسمّى ملكاً، انتهى.

على أنّ مثل الرئيس ليس له تصرّف حقيقة، ثمّ الاكتفاء بالمأمورين للاختصار، بناء على ظهور حال المنهيين بالمقايسة.

قوله: (**وقرئ مَلْك بالتخفيف**)[١] قال في التبيان: وربيعة[٢] بن نزار يخفّفون ملك ويسقطون الألف فيقولون ملك بتسكين اللام وفتح الميم، انتهى[٣].

قال الجوهري: كأنّ المَلْك بسكون اللام مخفّف من مَلِك والمِلك بالكسر مقصور من مالك أو مليك[٤].

قوله: (**ومَلَكَ**)[٥] أي: وقرئ ملك على صيغة الفعل الماضي، هذا قراءة أبي حنيفة، ويحتمل أن يكون من المُلك بالضمّ والمِلك بالكسر.

قوله: (**مالكـ[اً] بالنصب**)[٦] أي: بنصب الكاف، هذا قراءة أبي هريرة والأعمش على النداء.

قوله: (**كما تدين**) بفتح التاء (**وتُدان**)[٧] بضمّها مبنياً للمفعول، معناه كما تَفْعَل تُجْزى فتَدين مجاز عن تفعل، وللمشاكلة لما بعده، كما أنّ دانوا في البيت مجاز عن فعلوا للمشاكلة لما قبله هكذا قيل، قال السيّد الشريف: وفي اختيار يوم الدين على

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١١.

٢. قبيلة.

٣. التبيان ١: ٣٣.

٤. الصحاح ٣: ١٦١٠ «ملك».

٥. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: بلفظ الفعل.

٦. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: على المدح أو الحال، ومالك بالرفع منوّناً ومضافاً، على أنّه خبر مبتدأ محذوف، وملك مضافاً بالرفع والنصب.

٧. تفسير البيضاوي ١: ١١. وقبله: ويوم الدين يوم الجزاء، ومنه.

يوم القيامة وسائر الأسامي رعاية للفاصلة وإفادة للعموم، فإنّ الجزاء يتناول جميع أحوال يوم القيامة إلى السرمد[١].

قوله: ([و]**بيت الحماسة**)[٢] الحماسة اسم كتاب ألّفه أبو تمّام، وجمع فيه من مستحسنات أشعار العرب، والحماسة في اللغة الشجاعة، وتسمية هذا الكتاب حماسة لكون الباب الأوّل منه في الشجاعة:

قوله:

[ولم يبق سوى العدوا ن] (**دنّاهم كما دانوا**)[٣]

[و]صدر المصراع[٤]:

فلمّا صرّح الشرّ فأمسى وهو عريان

وفى بعض النسخ فأضحى، صرّح الشيء، أي: انكشف، وفي المثل: صرّح الحقّ عن محضه يعني انكشف، وذكر العريان مثل لظهور الشرّ، والمعنى لمّا ظهر الشرّ كلّ الظهور ولم يبق بيننا وبينهم سوى العدوان، جازيناهم بمثل ما ابتدأونا به، فقوله: دنّاهم جواب (لمّا).

قوله: (**أضاف اسم الفاعل إلى الظرف**)[٥] إلى آخره. اعلم أنّ في إضافة مالك يوم الدين إشكالين:

أحدهما: أنّ ملكه تعالى إنّما يتعلّق بالأعيان أو بالأُمور الكائنة في يوم الدين لا

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٥٧.
٢. تفسير البيضاوي ١: ١١.
٣. تفسير البيضاوي ١: ١١.
٤. بل البيت الذي قبله. والشعر للفند الزماني. انظر ديوان الحماسة ١ / ٦، والأغاني ٢٤ / ٨٣ وغيرهما.
٥. تفسير البيضاوي ١: ١١.

بيوم الدين نفسه، فما توجيه تعلّق مالك بيوم الدين.

والثاني: أنّ إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله إضافة لفظية وهو بتقدير الانفصال، إذ قولنا: ضاربُ زيدٍ تقديره ضاربٌ زيداً أُضيف لمجرّد التخفيف، والمضاف بالإضافة اللفظية لا تكتسب تعريفاً من المضاف إليه، إذ هي كما عرفت لمجرّد التخفيف، والتعريف والتخصيص مختصان بالإضافة المعنوية، ولمّا لم يخرج المضاف بسبب الإضافة اللفظية عن كونه نكرة لا يصحّ وقوعه صفة للمعرفة، لوجوب المطابقة بين الصفة والموصوف في التعريف والتنكير، فكيف يصحّ أن يقع مالك صفة لله.

وبقوله: أضاف اسم الفاعل إلى آخره يندفعان معاً، بيانه أنّ الظرف وإن قطع في الصورة عن تقدير في وأُوقِعَ مَوْقِعَ المفعول به، إلّا أنّ المعنى المقصود الذي سيق الكلام لأجله، على الظرفية؛ لأنّ كونه مالكاً يوم الدين كناية عن كونه مالكاً للأمر كلّه في ذلك اليوم، فإنّ تملّك الزمان كتملّك المكان يستلزم تملّك جميع ما فيه، واسم الفاعل هاهنا بمعنى الماضي أو للاستمرار، فيكون إضافته إلى الظرف إضافة معنوية مفيدة للتعريف، فيصحّ وقوعه صفة لله، وليس المراد باسم الفاعل هاهنا معنى الحال أو الاستقبال اللذين وجود أحدهما شرط لعمله، حتّى يكون لوجود الشرط عاملاً فيما أُضيف إليه، بتقدير النصب، وتصير الإضافة لفظية ويرد أنّ المضاف لا يكتسب التعريف بالإضافة اللفظية فكيف يصحّ وقوعه صفة للمعرفة هذا.

ثمّ إنّه تعرّض لإضافة مالك ولم يتعرّض لإضافة ملِك لعدم الإشكال فيها، أمّا تعلّقه بالظرف فهو الشائع المستفيض، تقول: ملِك العصر وملِك الزمان وملِك الدوران، وأمّا إضافته فمن البيّن أنّها إضافة حقيقيةً، يتعرف بها المضاف ويصحّ وقوعه صفة للمعرفة، لأنّها إضافة الصفة المشبّهة إلى غير معمولها، إذ لا مفعول لها، ولا تعمل عمل النصب لاشتقاقها من اللازم، والإضافة اللفظية فيها منحصرة في

إضافتها إلى فاعلها، مثل: حسن الوجه، وما عداها حقيقية، فالإضافة في ملك يوم الدين، مثل: ملك العصر وكريم الزمان معنوية، هذا ممّا أردنا بذكره أن يكـون لك تبصرة في أوّل الأمر، وسنزيدك توضيحاً وتفصيلاً.

قوله: **(إجراء)**[١] حال من الفاعل في أضاف.

قوله: **(مجرى المفعول به)**[٢] بضمّ الميم وفتحها.

فإن قلت: حكمه بأنّ الظرف قائم مقام المفعول به على الاتّساع، حكم بأنّ اسم الفاعل عامل فيه ناصب له، فكيف يتصوّر إضافته إليه حقيقة؟

قلت: مراده أنّه مفعول به من حيث المعنى لا من حيث الإعـراب، أي: يـتعلّق المالك به تعلّق المملوكية، حتّى لو كانت شرائط العمل حاصلة لعمل فيه، ألا ترى بأنّك تقول في مالك عبده أمس إنّه مضاف إلى المفعول به، وتريد أنّه كذلك معنى لا أنّه منصوب محلّاً، كيف والاسم الفاعل لا يعمل إلّا إذا قصد به الحال أو الاستقبال، والمعنى المقصود هاهنا المعنى الماضي، هذا ممّا أشار إليـه السـيّد الشـريف فـي حاشيته على الكشّاف[٣].

ثمّ لا يخفى عليك أنّه يحتمل أن يكون هناك احتمال آخر، وهو أن لا حاجة بتكلّف القول بإجراء الظرف مجرى المفعول به على الاتّساع، بل يكفي حمل الفاعل على الثبات والاستمرار، فيكون بمنزلة الغرائـز، فـلا يـقتضي مـعمولاً، فـالإضافة معنوية، بل احتمال آخر، وهو أنّ يقدّر الأُمور المضاف إليها الفاعل، المضافة هي إلى يوم الدين، أي: مالك الأُمور يوم الدين.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: له.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١١.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٥٩.

ولعلّ المؤلّف ذهب على وتيرة صاحب الكشّاف ولم يتوجّه إلى مثل هذين الاحتمالين، مع أنّ في مثلهما رفع لمؤونة بعض التكلّفات التي ارتكبه في توجيهه، لما فيه من الفخامة والمبالغة في استيلاء مالكيته أو ملكيته تعالى للأشياء كلّها، وعدم خروج شيء منها من حيطة تصرّفه، حيث يدلّ على أنّ اليوم نفسه مملوك له تعالى.

فإن قلت: لمّا لم يكن يوم الدين مفعولاً به حقيقة بل قائم مقامه، فإضافة مالك إليه ليست إضافة إلى معموله حقيقة، فهي إضافة حقيقيّة فأيّ حاجة إلى حمل اسم الفاعل هاهنا بمعنى الماضي أو للاستمرار.

قلت: تعلّقه بما هو قائم مقام معموله حقيقة يقتضي عمله فيه متى لم يفقد الشرائط، ألا ترى أنّ من قرأ مَلَك يوم الدين على صيغة الماضي قرأ يوم الدين بالنصب على المفعولية، وإن لم يكن ممّا يتعلّق به الملك حقيقة.

ثمّ اعلم أنّه قال السيّد الشريف في حاشيته على الكشّاف ما حاصله: إنّ المصنّف لم يعتدّ بالإضافة بمعنى «في» وإن كانت رافعة مؤونة الاتّساع وما يتبعه من الإشكال، إمّا لأنّ الإضافة إلى الظرف بمعنى اللام في الكلّ، وإمّا لأنّ الاتّساع يستلزم فخامة في المعنى فكان عند أرباب البيان باعتبار أولى، انتهى[1].

وقال الفاضل التفتازاني: والقول بأنّ الإضافة قد تكون بمعنى في، أخذ بالظاهر الذي عليه النحاة، دون التحقيق الذي عليه علماء البيان، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ الظاهر في الغرض من الذهاب إلى الاتّساع هو الوجه الثاني الذي مبتنٍ على حصول الفخامة والمبالغة كما أشرنا إليه آنفاً، دون الوجه الأوّل،

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٥٧.

لأنّه لا يتمّ به ترجيحه على مثل ما سنح لنا من الاحتمالين، ولأنّه يرد عليه أنّ جعل الإضافة بمعنى «في» يرفع التكلّف، فنحمل عليه، ولا يضرّنا حملها على اللام عند من يحمل كلّ إضافة كانت ظاهراً بمعنى في على معنى اللام.

وما قيل[١] في دفع ذلك: إنّ بالإضافة بمعنى «في» لا ينبغي أن يقول به في مالك يوم الدين، لأنّ الإضافة المعنوية ـ عند التحليل ـ تعود إلى تركيب وصفي، ألا ترى أنّ غلام زيد عند التحليل غلام لزيد، بمعنى كائن لزيد، وضرب اليوم ضرب في اليوم، بمعنى كائن في اليوم، ولا يصحّ مالك كائن في يوم الدين، لأنّ الزمان لا يخبر به عن الجثث والأعيان، ولا توصف به، انتهى.

يمكن دفعه بأنّ على تقدير التسليم لا مانع من الوصف به تجوّزاً، وارتكاب تجوّز واحد أولى من ارتكاب تكلّفات كثيرة.

قوله: **(على الاتّساع)**[٢] قال السيّد الشريف: الاتّساع في الظرف أن لا يقدّر معه «في» توسّعاً، فينصب نصب المفعول به، كقوله: ويوم شهدناه سليماً وعامراً، أو يضاف إليه على وتيرته، كمالك يوم الدين وسارق الليلة، حيث جعل اليوم مملوكاً والليلة مسروقة.

قوله: **(يا سارقَ الليلة أهل الدار)**[٣] فكما جعل الليلة مسروقة، والمراد سارق المال في الليلة، كذلك جعل اليوم مملوكاً والمراد مالك الأمر في اليوم، وأهل الدار منصوب على كونه مفعول سارق، لاعتماده على حرف النداء، كقولك: يا ضارباً زيداً ويا طالعاً جبلاً، وتحقيقه أنّ النداء يناسب الذات، فاقتضى تقدير موصوف، أي:

---

١. في هامش نسخة ألف: القائل ملّا عصام الدين محمّد. منه.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١١.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١١. وقبله: كقولهم.

يا شخصاً ضارباً، هكذا أفاد السيّد الشريف[١] والمراد أنّ وضعه للوصفية، فبذكر موصوفه قبله لفظاً أو تقديراً يظهر بقاءه على أصل وضعه، فيتقوّى بذلك على العمل، ثمّ تعلّق السرقة بأهل الدار على كونه مفعولاً لها مجاز مرسلٌ، إذ المسروق حقيقة هو المال والمتاع هذا.

قيل[٢]: نصب أهل الدار يمكن أن يكون بتقدير احذر، انتهى.

وأنت خبير بأنّه خارج عمّا نحن فيه، وإلّا فالتقدير إليك، قدّرت ما شئت من ارحم ولا تزاحم ولا تقتل وغير ذلك.

قوله: (**[و]معناه ملك الأُمور يوم الدين**)[٣] ملك على صيغة الماضي المعلوم، وفاعله الضمير المستتر العائد إلى الله تعالى، والأُمور منصوب بالمفعولية، أراد أنّ الظرف وإن أُوقع موقع المفعول به إلّا أنّ المعنى المقصود على الظرفية، لأنّ كونه مالكاً ليوم الدين كناية عن كونه مالكاً فيه للأمر كلّه، كما مرّ أنّ تملّك الزمان كتملّك المكان يستلزم تملّك جميع ما فيه، وأنّ المراد باسم الفاعل هاهنا الماضي فيكون إضافة حقيقية يصحّ وقوعه صفة لله، وليس المقصود به الحال أو الاستقبال حتّى يكون إضافة لفظية لا يتعرّف بها المضاف.

قوله: (**على طريقة ﴿ونادى أصحاب﴾**)[٤] إلى آخره. لمّا كان هاهنا مظنّة سؤال، وهو أنّ كونه تعالى مالكاً ليوم الدين إنّما هو واقع في المستقبل، فكيف يجعل اسم الفاعل هاهنا بمعنى الماضي، أجاب عنه بقوله على طريقة ﴿ونادى﴾، يعني: أنّ

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٥٨.

٢. هـ: القائل هو الشيخ بهاء الدين محمّد. «منه».

٣. تفسير البيضاوي ١: ١١.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١١.

جعل المستقبل المتحقّق الوقوع كالماضي الواقع مبالغة أمر شائع، ونظيره كثير في القرآن، مثل قوله تعالى حكاية عمّا يقع في يوم القيامة: ﴿ونادى أصحاب الجنّة﴾[١] بلفظ الماضي، وقوله تعالى: ﴿ونادى أصحاب الأعراف﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿قالوا قد جاءنا نذير﴾[٣] وغير ذلك، ثمّ لا يخفى عليك أنّه إن كان اسم فاعل حقيقة في الماضي كما ذهب إليه أكثرهم، فهاهنا مجاز واحد، وهو استعمال اللفظ الذي هو بمعنى الماضي في المستقبل، وإن كان مجازاً كما ذهب إليه بعضهم، فهاهنا مجازان:

أحدهما: استعمال اللفظ الذي هو للحال أو الاستقبال في الماضي لعلاقة المقابلة أو المقارنة.

وثانيهما: استعماله في المستقبل المتحقّق الوقوع.

قوله: **(أو له الملك)**[٤] بكسر الميم، وهذا وجه ثان لتصحيح وصف المعرفة به، فإنّه إذا كان بمعنى الاستمرار تجرّد عن معنى الحدوث والتجدّد، واكتسب التعريف بسبب الإضافة.

فإن قلت: قد ذكر صاحب الكشّاف في قوله تعالى: ﴿وجاعل الليل سكناً﴾ أنّه إذا قصد باسم الفاعل زمان مستمر كانت الإضافة لفظية[٥].

قلت: قد أجاب الفاضل التفتازاني في حاشية الكشّاف عن هذا الاعتراض بأنّ

---

١. الأعراف (٧): ٤٤.

٢. الأعراف (٧): ٤٤.

٣. الملك (٩٧): ٩.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: في هذا اليوم على وجه الاستمرار.

٥. الكشّاف ٢: ٥٠ الآية ٩٦ الأنعام (٦).

الاستمرار يحتوي على الأزمنة الماضية والآتية والحال، فتارة يعتبر جانب الماضي فيجعل الإضافة حقيقية، وتارة جانب الآتي والحال فتجعل لفظية، والتعويل على القرائن والمقامات.

فإن قيل: التقييد بيوم الدين ينافي الاستمرار، لكونه صريحاً في الاستقبال.

قلت: قد أجاب عن ذلك أيضاً بأنّ معنى الاستمرار الثبات والاستقرار، من غير أن يعتبر معه حدوث في أحد الأزمنة، ومثل هذا المعنى ممكن في المستقبل، كأنّه قيل: هو ثابت المالكية في يوم الدين، وإذا لم يعتبر في مفهومه الحدوث لم يعمل لانتفاء مشابهة الفعل.

وقال عليه السيّد الشريف: ويدفعه أنّ الاستمرار صريح في الدوام، فالأولى أن يقال: إنّ يوم الدين لتحقّق وقوعه وبقائه أبداً، جعل كأنّه متحقّق مستمر على ما مرّ من التأويل في الماضي، وبأنّ يوم الدين لتحقّق وقوعه يجعل بمنزلة الواقع، فتستمر مالكيته في جميع الأزمنة.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الشيخ الرضي قال: يعمل اسم الفاعل على تقدير إرادة الاستمرار به أيضاً، مستنداً بأنّه يشابه المضارع في صلوحه له، إذ العادة له مستمرّة، بأن يعبّروا عن الاستمرار بالمضارع، كما يقال: زيدٌ يؤمن بالله، انتهى كلامه[١].

ويمكن أن يقال: بين الاستمرار الثباتي والتجدّدي فرق ظاهر، إلّا أن يقال: بكفاية نفس الاستمرار في المشابهة، وإن كان في أحدهما على الثبات وفي الآخر على التجدّد، وذلك بعيد.

قوله: **(لتكون الإضافة)**[٢] أي: يحمل مالك هاهنا على معنى الماضي أو على

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٥٩.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: حقيقية معدّة لوقوعه صفة للمعرفة.

الاستمرار، لتصير الإضافة حقيقية مفيدة لتعريف المضاف، ووقوعه صفة لله، ولا يرد أنّ تلك إضافة لفظية غير مفيدة لتعرّف المضاف.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ السرّ في أنّ اسم الفاعل إذا أُريد به الماضي أو الاستمرار لا يكون عاملاً وتكون الإضافة معنوية، وإذا أُريد الحال أو الاستقبال يكون عاملاً وتكون الإضافة لفظية، لعلّه ما أشار إليه بعضهم أنّ ملابسة المضاف للمضاف إليه لمّا حصلت في الماضي، أو في الاستمرار باعتبار الماضي واشتهرت، كان المقصود بالإفادة من الإضافة حينئذٍ الإشارة إلى تعيين المضاف، وكونه معهوداً حاضراً في ذهن السامع بحسب تلك النسبة المخصوصة، كما في غلام زيد، حين اشتهر بمملوكيته، فتكون الإضافة حقيقية مفيدة للتعريف، وأمّا في صورة الحال أو الاستقبال فلأنّ الحال لا يتمّ بعدُ حصوله، والمستقبل مترقّب، فلم تشتهر فيهما ملابسة المضاف للمضاف إليه، فيكون المقصود الذي سيق له الكلام حينئذٍ إفادة نسبة الفاعلية إلى فاعل اسم الفاعل، وبيان وقوع الحدث على مفعوله، كما أنّ المقصود من فعل المضارع ذلك لا الإشارة إلى المضاف المعلوم المتميّز بتلك النسبة، فلذلك كان إضافته في صورة العمل لفظية لا يتعرّف بها المضاف، تأمّل وتبصّر.

قوله: **(وقيل: الدين الشريعة)**[١] فإضافة اليوم إليه باعتبار السؤال من الشرائع عن الأُمم، أو باعتبار جزاء أهل الشرائع فيه.

قوله: **(والمعنى يوم جزاء الدين)**[٢] هذا قول أبي علي الجبّائي، وقال محمّد بن كعب: يوم لا ينفع إلّا الدين، انتهى.

ويحتمل أن يكون المعنى يوم أهل الدين، باعتبار ظهور حال أهل الطاعة، ورفعة

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: وقيل: الطاعة.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١١.

درجاتهم في ذلك اليوم، أو يوم مختصّ بالطاعة لأمر الله تعالى لا مردّ لأحد منه.

قوله: (**وتخصيص اليوم**) أي: تخصيص يوم القيامة (**بالإضافة**)[١] مع إحاطة مالكيته تعالى أو ملكه تعالى بجميع الأشياء في جميع الأوقات لا بدّ له من نكتة، فهي إمّا تعظيم ذلك اليوم بأنّه يوم ملكه أو مالكيته تعالى، لتكون الإضافة لتعظيم المضاف إليه، ويحتمل أن يكون لتعظيم الله تعالى بأنّه مالك أو ملك ﴿**يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً**﴾[٢]، لتكون الإضافة لتعظيم المضاف، وإمّا لتفرّده تعالى بنفوذ الأمر فيه حقيقة وظاهراً بحيث يظهر لكلّ أحد، بخلاف الدنيا فإنّ فيها عند الناظرين إلى السطوح الظاهرة مالكين وملوكاً، وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿**لمن الملك اليوم لله الواحد القهار**﴾[٣].

ويحتمل أن يقال: النكتة في تلك الإضافة تبيين أنّه تعالى كما هو ربّ مالك للعالمين في الأُولى، كذلك هو مالكهم في الآخرة، أو يقال: النكتة فيها الإشارة إلى أنّه لا مالك في ذلك اليوم مع شدّة هوله سواه، فيكون إشارة إلى اضمحلال المعبودات الباطلة.

فإن قلت: المعهود من الإضافة تخصيص المضاف بالمضاف إليه، فكيف يفيد هاهنا تخصيص المضاف إليه بالمضاف.

قلت: حاصل معنى الإضافة هو الاختصاص، وهذا المعنى من أتمّ الاختصاص وأكمله، كما يظهر من كلام صاحب الكشّاف في تفسير قوله تعالى: ﴿**ودخل جنّته**

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: إمّا لتعظيمه أو لتفرّده تعالى بنفوذ الأمر فيه

٢. الانفطار (٨٢): ١٩.

٣. غافر (٤٠): ١٦.

وهو ظالم لنفسه﴾[١].

قوله: (**وإجراء هذه الأوصاف**)[٢]، يعني: أنّ هذه الأوصاف ليست بأجنبية بين البيان الذي هو العبادة والمبيّن الذي هو الحمد، بل هي أيضاً ممّا يبيّن الحمد، هكذا أفاد الفاضل التفتازاني.

وقال السيّد الشريف: بيان ذلك أنّه لمّا دُلّ بلامي التعريف والاختصاص على أنّ جنس الحمد أو جميع أفراده مختصّ بالله تعالى أو حقّ له، أُجري عليه تلك الأوصاف العظام، ليكون حجّة واضحة ودلالة قاطعة على انحصار الحمد فيه واستحقاقه إيّاه.

فذكر أوّلاً: ما يتعلّق بالإبداء من كونه ربّاً مالكاً للأشياء كلّها، لا يخرج شيء منها من ملكوته الشاملة وربوبيته الكاملة، يتصرّف فيها على وفق مشيّته، ويرقّيها في مدارج الكمال على مقتضى عنايته بإفاضة الوجود وإعداد أسباب الكمالات.

وثانياً: ما يتعلّق بالبقاء من إسباغه عليها نعماً ظاهرةً وباطنةً جليلةً ودقيقةً.

وثالثاً: بما يتعلّق بالإعادة، من كونه مالكاً للأمر كلّه يوم الجزاء، كأنّه قيل: الحمد لله الذي منه الابتداء وبه البقاء وإليه الانتهاء، فهو الحقيق بالثناء، فلا تكون هذه الأوصاف الواقعة بين الحمد وما بُيّن به من العبادة أمراً أجنبياً.

قوله: (**للدلالة على أنّه الحقيق بالحمد**)[٣]، قيل: لم يرد بتعريف المسند الحصر، لئلّا ينافي قوله: (لا أحد أحقّ منه) دليلاً بجعل قوله: (بل لا يستحقّه على الحقيقة

---

١. الكشّاف ٢: ٧٢١.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده فيه: على الله تعالى من كونه موجداً للعالمين، ربّاً لهم، منعماً عليهم بالنعم كلّها، ظاهرها وباطنها، عاجلها وآجلها، مالكاً لأُمورهم يوم الثواب والعقاب.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١١.

سواه) لغواً، انتهى.

والظاهر جعل التعريف للحصر على طريقة زيد الرجل، أي: الكامل في الرجولية، وسيأتيك بيانه، وفي بعض النسخ أنّه حقيق وهو أولى.

قوله: **(لا أحد أحقّ به منه)**[١]، المراد به أنّه أحقّ به من كلّ أحد؛ لأنّ أمثال هذه العبارة يفهم منها عرفاً نفي المُساوي أيضاً؛ لأنّ الشائع فيما بين الأشخاص الأفضلية والمفضولية لا المساواة، فإذا نفى أفضلية شخص عن آخر، فهم عرفاً أفضلية الآخر، ألا ترى أنّ قولك: لا أفضل في البلد من زيد، معناه أنّه أفضل من الكلّ، هكذا قال الفاضل التفتازاني والسيّد الشريف في حواشي الكشّاف[٢]، وعند هذا ظهر أنّه الفرد الكامل من الحقيق بالحمد، وصحّ الحصر المستفاد من التعريف.

ويمكن أن يقال: قوله (لا أحد) إلى آخره. تفسير للحصر، ولمّا لم يكن التفسير صحيحاً أضرب عنه بقوله: (بل لا يستحقّه) وليس ذكره حينئذٍ لغواً، إذ هو مبيّن للمقصود، تدبّر.

قوله: **(بل لا يستحقّه على الحقيقة سواه)**[٣] لمّا كان في قوله: (لا أحد أحقّ [به] منه) إشعار بأنّ غيره تعالى حقيق بالحمد في الجملة، أضرب عنه، إمّا لمجرد الترقّي، أو لكون استحقاق الحمد أيضاً منحصراً فيه تعالى مأخوذاً في الحمد لله، فكأنّه قال: بل إجراء هذه الأوصاف على الله تعالى، للدلالة على أنّ الحمد لا يستحقّه سواه.

١. تفسير البيضاوي ١: ١١.

٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٦١ ـ ٦٠.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١١.

قوله: **(فإنّ ترتّب الحكم)**[١]، وهو تخصيص الحمد به تعالى، كما يستفاد من لامي التعريف والاختصاص، أو استحقاقه تعالى له على الأوصاف المذكورة يشعر بعلّية تلك الأوصاف لذلك الحكم.

قيل: ترتّب الحكم على الوصف وإن يشعر بالعلّية، لكن لا يوجب أن يستحقّ الحمد سواه، إنّما يفيد لو أفاد حصر العلّية في الوصف.

وأُجيب عنه بأنّه لا يبعد أن يشعر في المقامات التمدحية بأنّ ما دون ذلك الوصف لا يليق بعلّية الحكم المذكور، فمن انتفى عنه الوصف انتفى الحكم عنه، ولا ريب في انتفائه عن كلّ ما سواه سبحانه، فاختصّ الحكم به جلّ شأنه.

قوله: **(يشعر بعلّيته له)**[٢]، فإنّك إذا قلت: أكرم زيداً الفاضل، فيه إشعار بأنّ سبب استحقاقه الإكرام إنّما هو فضله، وإذا كان الحكم معلّلاً كان أقوى عند النفس وأوكد.

قوله: **(وللإشعار من طريق المفهوم)** أي: المفهوم المخالف **(على أنّ من لم يتّصف بتلك الصفات لا يستحقّ لأن يحمد)**[٣]، ويشعر هذا من طريق المفهوم الموافق بعدم استحقاقه واستئهاله العبادة بالطريق الأولى، كما يفهم النهي عن ضرب الوالدين من قوله تعالى: ﴿**ولا تقل لهما أُفّ**[٤]﴾ بالطريق الأولى.

قوله: **(ليكون)** أي: إجراء تلك الأوصاف **(دليلاً على ما يأتي)**[٥] من حصر العبادة والاستعانة فيه سبحانه، كما هو دليل على ما قبله من تخصيص الحمد به تعالى.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١١. وبعده: على الوصف.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١١.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وفيه: لا يستأهل لأن يحمد فضلاً أن يعبد.

٤. الإسراء (١٧): ٢٣.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وفيه: دليلاً على ما بعده.

وربّما يقال في وجه إجراء تلك الأوصاف بعد ذكر اسم الذات الجامع لصفات الكمال: إنّ الذي يحمد ويمدح ويعظّم في الدنيا إنّما يكون لأحد أُمور أربعة: إمّا لكونه كاملاً في ذاته وصفاته ومنزّهاً عن جميع النقائص وإن لم يكن منه إحسان إليك، وإمّا لكونه منعماً عليك، وإمّا لأنّك ترجو وصول إحسانه إليك في المستقبل، وإمّا لأجل أنّك تكون خائفاً من قهره وقدرته وكمال سطوته، فهذه هي الجهات الموجبة للحمد والتعظيم، وكأنّه سبحانه يقول: إن كنتم ممّن تعظّمون وتحمدون للكمال الذاتي فاحمدوني، فإنّي إلّه العالمين وهو المستفاد من قوله: الحمد لله، وإن كنتم تعظّمون للإحسان فأنا ربّ العالمين، وإن كنتم تعظّمون للطمع في المستقبل فأنا الرحمان الرحيم، وإن كنتم تعظّمون للخوف من كمال القدرة والسطوة فأنا مالك يوم الدين، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّه يحتمل أن يقال: الحمد والثناء والتعظيم إنّما يكون لأحد أُمور خمسة: إمّا لكون المحمود كاملاً في ذاته وصفاته، وإمّا لنعمة [لأنعم خ ل] سابقة ثابتة منه على الحامد، وإمّا لوصول نعمائه إليه آناً فآناً، وإمّا لتوقّع الإنعام في المستقبل، وإمّا للخوف والرهبة من كمال العظمة والسطوة، فكأنّه سبحانه يقول لعباده: إن كان حمدكم وثناؤكم أحداً لكمال فلا تحمدوا غيري فإنّي أنا الواجب الوجود الجامع لصفات الكمال، وإن كان للنعم السابقة فأنا ربّكم المفيض عليكم الوجود ومرقّيكم في مدارج الشهود، وإن كان للنعم التي هي الواسطة في معاشكم في العاجل فأنا الرحمان، وإن كان للنعمة المترقّبة في الآجل فأنا الرحيم، وإن كان لمجرّد الخوف من العظمة والكبرياء فأنا مالك يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله.

وكذلك يحتمل أن يقال: الحمد والثناء حقّه أن لا يكون إلّا لمن بيده أزمّة إفاضة

الوجود، أو من يترقّب منه الإحسان والجود، أو من يكون إليه المفزع في يوم الشهود، فإن كان بناء حمدكم على الأوّل فأنا الله الموجد للأشياء ومربّيها في مدارج الكمال، وإن كان على الثاني فأنا الرحمان الرحيم المسبغ على العالمين جلائل الأنعم ودقائقها، وإن كان على الثالث فأنا مالك يوم الجزاء.

قوله: **(فالوصف الأوّل)**[1] لمّا بيّن دلالة مجموع تلك الأوصاف على تخصيص استحقاق الحمد به تعالى، أراد أن يبيّن خصوصياتها التي بها يتميّز كلّ منها عن الآخر.

قوله: **(لبيان ما هو الموجب للحمد)**[2] قيل[3]: الحمد لا يكون إلّا على الجميل الاختياري، والوصف الأوّل يفيد الجميل، والثاني والثالث الاختياري، فلابدّ من بيان فارق بين الوصف الأوّل والثاني والثالث حتّى يظهر كون الأوّل بياناً للموجب للحمد دون الآخرين، ولعلّ ذاك أنّ السبب للحمد ليس إلّا الجميل، وأمّا كونه اختيارياً هو شرط لسببيته، ولكون الأوّل سبباً لا يوجد الحمد بدونه، ولكون الثاني شرطاً ربّما يسقط حيث يحمد بجعل غير الاختياري محموداً عليه، لتنزيله منزلة الاختياري كما يحمد الله على صفاته الذاتية، انتهى.

وفيه من التكلّف ما ترى، ويمكن أن يقال: في بيان كلام المؤلّف أنّ المراد من قوله: (لبيان ما هو الموجب للحمد) الفرد الكامل الموجب للحمد، وهو الإيجاد والتربية والإبقاء، إذ غيره من الإنعام متفرّع عليه، فهو أوّل موجب لحمده سبحانه،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٢.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده: وهو الإيجاد والتربية، والثاني والثالث للدلالة على أنّه متفضل بذلك، مختار فيه، ليس يصدر منه لإيجاب بالذات، أو وجوب عليه قضية بسوابق الأعمال حتى يستحق به الحمد.

٣. هـ: القائل ملّا عصام الدين محمّد. منه.

وفي علّية ذلك الوصف لاختصاص الحمد به تعالى إشعار بكونه اختيارياً له تعالى، بناءً على أنّ الحمد لا يكون إلّا على الجميل الاختياري. والوصف الثاني والثالث هو الموجب الآخر للحمد، لسبب نعمه الظاهرة والباطنة والعاجلة والآجلة الواصلة منه تعالى إلى العباد، ينتظم بها أُمور معاشهم وأسباب بقائهم، مع الدلالة الصريحة على أنّه متفضّل بذلك مختار فيه، لأنّه لا يوصف بالرحمة غير المختار. والوصف الرابع هو الموجب الآخر للحمد من كونه مالكاً للأمر كلّه يوم الجزاء إنّما أورد ليبيّن الاختصاص ويحقّقه ويرفع الشبهة عنه، إذ قد يتوّهم اشتراك الأوصاف المذكورة بينه تعالى وبين غيره، إذ في هذه النشأة كم من مضلّ نادى أنا ربّكم الأعلى، وكم من ضالّ كالأنعام يعدّ نفسه المنعم عليها موصوفة بالإنعام، بخلاف ذلك الوصف، فإنّه لظهور اختصاصه به تعالى صريح في اختصاص الحمد به سبحانه، فهو محقّق ذلك التخصيص ومجلّيه.

وتوجيهنا هذا يصلح لأن يجعل كلّ من تلك الأوصاف دالّاً على كونه تعالى حقيقاً بالحمد وأن يجعل المجموع دليلاً واحداً ويقطع النظر عن بعض دلالاتها الخفّية، والثاني أولى.

قوله: **(والرابع لتحقيق الاختصاص)**[١]، لا يخفى عليك أنّ الوصف الأوّل أيضاً كالرابع مختصّ به تعالى، لا يتّصف غيره تعالى به لا حقيقة ولا مجازاً، إلّا أنّ اختصاص الرابع أظهر كما مرّ.

قوله: **(وتضمين الوعد للحامدين)**[٢] قيل[٣]: الأولى تركه، إذ لا دخل له في

١. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده فيه: فإنّه ممّا لا تقبل الشركة.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده: والوعيد للمعرضين.

٣. هـ: القائل هو الشيخ بهاء الدين محمّد. منه.

تفصيل الإجمالي السابق، وعطفه على الإشعار بعيد جدّاً، انتهى.

ويمكن أن يتكلّف بأنّه يناسب تحقيق الاختصاص، بأن يقال: هذا الوصف يشعر بتخصيص الحمد بل بالتحريض على حمده أيضاً.

[إيّاك نعبد وإيّاك نستعين]

قوله: **(ثمّ إنّه [لمّا] ذكر)**[١] إلى آخره. الضمير في إنّه للشأن لو قرئ (وصف) على البناء للمفعول، وعائد إلى الله تعالى لو قرئ (وصف) مبنياً للفاعل، وقوله: (تميّز بها) صفة لقوله: (بصفات)، والضمير في (بها) راجع إلى الصفات، وقوله: (خوطب) جواب لمّا، وفي بعض النسخ (وصف) بدون العطف، فعلى هذا هو جواب (لمّا)، و(خوطب) عطف عليه، والمشار إليه في قوله: (بذلك) (إيّاك نعبد وإيّاك نستعين)، وقد يجعل الباء في قوله: (بذلك) للسببية، أي: خوطب بسبب ذلك التعيّن الكامل، ثمّ إنّ قوله: (ثمّ إنّه) إلى آخره بيان لبعض النكات التي هي مخصوصة بهذا الالتفات.

والأولى ما فعله صاحب الكشّاف حيث فسّر أوّلاً معنى الآية، ثمّ تصدّى لتصحيح الالتفات وبيان جوازه بأنّه أمر شائع متعارف بين العرب، ثمّ أورد النكتة العامّة بين موارده بالتفنّن في الكلام وتنشيط السامع، ثمّ أردفها بالنكتة الخاصّة بذلك المقام.

قوله: **(أي: يا من هذا شأنه نخصّك بالعبادة)**[٢]، وفي الكشّاف: إيّاك يا من هذه صفاته نخصّ بالعبادة[٣] مع ضمير الفصل، وتقديمه للتنبيه على أنّ المعبودية لا تقبل

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده: الحقيق بالحمد، ووصف بصفات عظام تميّز بها عن سائر الذوات، وتعلّق العلم بمعلوم معيّن خوطب بذلك. وقبله: إيّاك نعبد وإيّاك نستعين.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده فيه: والاستعانة.

٣. الكشّاف ١: ١٤. وما بعده سقط من «ب» إلى قوله (إما لموافقة) وفيها بدله: بتقديم ضمير الفصل.

التشريك، فحيثما يجد يجد منحصراً فيه.

والقول بأنّ هذا يدلّ بالمفهوم على نفي تخصيص العبادة بالغير لا نفي عبادته مطلقاً توهّم، لأنّ تخصيص العبادة به تعالى يمنع احتمال حصولها في غيره تعالى، على أنّ (إيّا) في قوله: (إيّاك يا من هذا شأنه)[١] لا يجب أن يكون للتخصيص، بل إمّا لموافقة المنزل وإمّا لمجرّد الاهتمام، لا لإفادة التخصيص حتّى يصير المعنى نخصّك ولا نخصّ غيرك، فلا يرد[٢] عليه أنّ هذا ليس معنى إيّاك نعبد، إذ ليس معناه تخصيصه تعالى بتخصيص العبادة وإن كان مفيداً لنفي الشركة، بل معناه نعبدك ولا نعبد غيرك، أي: نخصّك بالعبادة، فعبارة المؤلّف هاهنا أولى من حيث الظاهر، فمن قال[٣]: ويقبح في ذلك عبارة الكشّاف حيث قال: كأنّه قيل: إيّاك يا من هذه صفاته نخصّ بالعبادة قال قولاً غير حسن، انتهى كلامه.

قوله: **(ليكون)** الخطاب أو الكلام بسبب اشتماله على الخطاب **(أدلّ على)**[٤] اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى، وذلك لأنّه لمّا نزّل الغائب بواسطة الأوصاف المذكورة التي أوجبت تميّزه عن جميع ما عداه وانكشافه، حتّى صار كأنّه يتبدّل غيبته بحضوره، ينزّل منزلة المخاطب في التميّز والظهور، ثمّ أطلق عليه ما هو

---

١. كذا في النسخة، وهو مخالف لعبارة الكشاف المتقدّمة، وجاء في هامش المخطوطة في الصفحة التالية: على أنّ في بعض نسخ الكشّاف (إيّاك يا من هذا شأنه نخصّك بالعبادة) مع الكاف لا (نخص) وعلى هذه النسخة يحتمل أن يكون يا من هذا شأنه تفسيراً لقوله: إيّاك إلى آخره، معناه يا من هذا شأنه نخصك بالعبادة.

٢. «ب»: ويرد.

٣. هـ(أ): القائل ملّا عصام الدين محمد. منه.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده فيه: الاختصاص، وللترقّي من البرهان إلى العيان، والانتقال من الغيبة إلى الشهود.

موضوع للمخاطب، كان في إطلاقه عليه ملاحظة لتلك الأوصاف، وإشعاراً عرفاً بأنّ ترتّب الحكم بالعبادة والاستعانة لأجل اتّصافه بها، فيكون مختصّاً به لاختصاص تلك الصفات العظام، بخلاف ما لو قيل (إيّاه) بدل (إيّاك) كما يقتضيه سياق الكلام بظاهره؛ لأنّ ذلك الضمير راجع إلى ذاته بمقتضى وضعه، وليس فيه ملاحظة لأوصافه وإن كان متّصفاً بها، فالحكم متعلّق بذاته فلا يفهم منه سببه عرفاً، هكذا أفاد السيّد الشريف[١].

ولا يخفى عليك أنّ ترتّب الحكم على الوصف وسبب الحكم لتقدّم ذكر الصفات ربّما يفهم مع الضمير الغائب، فيكون مشعراً في الجملة، ولذلك قال: (أدلّ) على صيغة أفعل التفضيل.

هذا، ثمّ لا يخفى عليك أنّه يمكن أن يقال في وجه كونه (أدلّ): أنّ كلّما ازداد اختصاص تلك الأوصاف به تعالى، ازداد اختصاص العبادة المترتّبة عليها على تلك الأوصاف، والخطاب أدلّ على كون الأوصاف خاصّة به تعالى، لتميّزها إيّاه تعالى بمرتبة يصحّ معه الخطاب، فيكون أدلّ على اختصاص العبادة، وإنّما قال: (أدلّ) لأن لو قيل (إيّاه) بضمير الغائب كان له دلالة على اختصاص الصفات به تعالى لتميّزها إيّاه تعالى بمرتبة يعبد ويستعان منه.

قوله: **(وكأنّ المعلوم صار عياناً)**[٢] يمكن أن يكون من تتمّة الكلام السابق، إذ كلّما يزيد تعيّن المختصّ به تكون العبادة أدلّ على الاختصاص، ويمكن أن يكون إشارة إلى نكتة أُخرى، ذكرها السيّد الشريف في حاشية الكشّاف[٣] من أنّ هذا

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٤٩ و٦٥.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده: والمعقول مشاهداً، والغيبة حضوراً.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٦٤.

الالتفات للإشارة إلى أنّ العبادة المستطابة هي أن تعبد ربّك كأنّه تراه وتخاطبه.

أو إلى نكتة ذكرت في المفتاح من أنّه للتنبيه على أنّ القراءة إنّما يعتدّ بها إذا صدرت عن قلب حاضر وتأمّل وافر، بحيث يجد القارئ في ابتدائها محرّكاً للإقبال على المنعم الحقيقي الذي أنطق لسانه بتمجيده، ووفّقه للقيام بتحميده، ثمّ كلّما أجرى عليه صفة من تلك الصفات العظام قوي ذلك المحرّك وازداد، حتّى إذا انتهى إلى خاتمتها من مالكية الأمر كلّه يوم المعاد تناهى في القوّة والاشتداد، وآل الأمر إلى رفع الحجاب والإقبال عليه بالخطاب.

قوله: (**بنى أوّل الكلام**) أي: من البسملة أو الحمد لله إلى هذا المقام، أي: قوله ﴿**مالك يوم الدين**﴾ (**على ما هو مبادئ أحوال العارفين**[1] **من الذكر والفكر والتأمّل في أسمائه**) المذكورة، بالبسملة والحمد لله (**والنظر في آلائه**) الواضحة من الرحمان الرحيم، بل من ربّ العالمين أيضاً، (**والاستدلال بصنائعه**) من أصناف العالمين اللائحة من ربّ العالمين، الدالّ على أنّ ما من شيء إلّا هو موجده وصانعه، (**على عظ[ي]م شأنه**)[2]، الذي كونه مالك يوم الدين آية من آياته، وكونه ربّ العالمين صفة من صفاته.

ولا يخفى عليك أنّ قوله (بنى أوّل الكلام) إلى آخره يحتمل أن يكون تتمّة للوجه السابق مبيّناً له، وأن يكون نكتة أُخرى برأسها.

قيل: وجه الالتفات أنّ مقام الحمد يقتضي تبعيد الحامد نفسه عن مرتبة الحضور، لأنّه أدخل في إظهار النعماء، ومقام العبادة يقتضي التذلّل عن حضور تامّ وتوجّه

---

١. في تفسير البيضاوي: حال العارف.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده فيه: وباهر سلطانه، ثمّ قفى بما هو منتهى أمره، وهو أن يخوض لجّة الوصول.

كامل، بحيث لا يشعر به غيبته عن حضرة مولاه.

وقيل: لأنّ أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة، إذ الردّ من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد، وهذان الوجهان ممّا ذكره الرومي في حاشيته على هذا التفسير.

وقال بعضهم[١]: هذا الالتفات للتنبيه على علوّ مرتبة القرآن المجيد واعتلاء شأنه، سيّما آياته المتضمّنة لذكر الله عزّ وجلّ، وأنّ العبد بإجراء هذا القدر على لسانه يصير أهلاً للخطاب، فائزاً بسعادة الحضور والاقتراب، فكيف لو لازم وظائف الأذكار، وواظب على تلاوته بالليل والنهار فلا ريب في ارتفاع الحجب من البين، والوصول من الأثر إلى العين. وقد روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لقد تجلّى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون**». وروي عنه عليه السلام أنّه خرّ مغشياً عليه وهو في الصلاة، فسئل عن ذلك فقال: «**ما زلت أُردّد هذه الآية حتّى سمعتها من قائلها**». قال بعض أصحاب الحقيقة: إنّ لسان جعفر الصادق عليه السلام في ذلك الوقت كان كشجرة موسى على نبيّنا وعليه السلام عند قول إنّي أنا الله، انتهى كلام القائل.

ولا يخفى عليك أنّه يحتمل أن يقال في وجه ذلك الالتفات: إنّ تذكّر يوم الدين وأحواله ومراتب شدائده وأهواله، ممّا يدعو التوجّه إلى مالكه، والضراعة لديه، وإظهار العبودية والاستكانة بين يديه.

أو يقال: للتنبيه على أنّ معرفة الله تعالى بتلك الأوصاف ممّا يورث قابلية شرف خطابه، وأهلية التوجّه نحو جنابه، تعظيماً للمعرفة أو لتلك الأوصاف.

أو يقال: للإشارة إلى أنّ من عرف الله تعالى بصفاته لا يرى غير ذاته، إذ حيثما

---

١. هو الشيخ البهائي رحمه الله في مشرق الشمسين: ٤٠٤ و٤٠٥.

يفتح العين إلى مربوب فثمّ ربّ العالمين، ومهما يتبصّر في أُمور الدنيا فثمّ الرحمان الرحيم، وكلّما ينظر إلى عواقب الآخرة فثمّ مالك يوم الدين، فكيف يشاهد شيئاً سواه، وأينما تولّى فثمّ وجه الله.

أو يقال: للإشارة إلى ما هو الواقع، من أنّ الخوف والخشية من هيبته، والرهبة من عظمته وسطوته، مع ملاحظة بُعد نسبة البَيْن وعدم ملائمة الجانبين بنى كلامهم أوّل الأمر على الغيبة، وألجأهم بتلك الخيبة، لكن لمّا استوثقوا من إجراء تلك الأوصاف عليه تعالى بعاطفته ورحمته، واطمأنت قلوبهم من الرعب بلطفه ومرحمته، فلم يروا مانعاً لهم من نيل المقصود، فيسارعون من الغيبة إلى الشهود.

أو يقال: لمّا تعلّق العلم من إجراء تلك الأوصاف بمعلوم كثير النوال، توجّهوا إلى جنابه بإظهار التذلّل استعداداً للسؤال.

أو يقال: للإيماء إلى رعاية آداب العبودية، باستقبال ذكر مالكيته تعالى بإظهار العبودية والمملوكية.

أو يقال: للتنبيه على تعظيم شأن الوصف الأخير وأنّ من كمال اختصاصه به سبحانه كأنّه يرفع الحجاب من البين ويجعل الموصوف مشاهداً بالعين.

أو يقال: (**إيّاك نعبد**) إلى آخر السورة مقول على ألسنة العباد دون ما قبله، وعلى هذا ليس الالتفات في شيء والأمر في اختيار الخطاب على الغيبة بيّن، وهذا الوجه هو الحقيق بما حقّقناه في البسملة من تقدير متعلّق الباء اقرأ بصيغة الأمر، ثمّ لا يخفى أنّ الكسائي قال: تقديره قولوا إيّاك نعبد أو قل يا محمّد.

قوله: (**ويصير من أهل المشاهدة**)[1] قيل: اعلم أنّ للشهود مرتبتين:

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده: فيراه عياناً ويناجيه شفاهاً، اللّهمّ اجعلنا من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.

إحداهما: أن لا يضمحل في نظر المشاهد ملاحظة الغير بالتمام، بل يبقى مع رؤية المحبوب أثر المحبوب ورسمه ولا يستغرق في المشاهدة.

والثانية: أن لا يكون في نظر شهوده سوى المعشوق، ويفنى في المشاهدة بالكلّية، بحيث لا يكون له شعور بعدم الشعور بما سواه أيضاً.

فإذا أُريد بالمشاهدة هاهنا الحالة الأُولى، يكون طلب المعونة والهداية لأجل وصوله إلى المرتبة الثانية، التي هي غاية أمر العارف.

وإذا أُريد بها المرتبة الثانية، فلعلّ ذلك الطلب لأجل ثبات تلك الحالة ورسوخها، أو باعتبار بقائه بعد الفناء، ورجوعه إلى عالم الشهادة لتكميل الناقصين، انتهى كلامه.

ويمكن أن يقال: إذا لم يكن في نظر شهوده سوى المعشوق ـ تعالى شأنه عن إطلاق أمثال تلك الأسماء عليه ـ ويفنى في المشاهدة بالكلّية بحيث لا يكون له شعور بما سواه، بل بعدم شعوره بما سواه أيضاً، كيف تكون تلك الحالة مشهودة في نظره، أليست من جملة ما سواه تعالى، وكذلك ثباتها، وكذلك الناقصين والتكميل والهداية أليست ممّا سوى الله تعالى، اللّهمّ إلّا أن أقول بضيق عطني في هذا المشرب، وعدم وقوفي على مصطلحات أهل هذا المذهب.

قوله: **(ومن عادة العرب التفنّن)**[١] يريد به بيان نكتة أُخرى للالتفات عامّة جارية في جميع مواقعه.

قوله: **(تطرية له)**[٢] أي: للكلام والتطرية بمعنى التجديد، من طرّيت الثوب إذا عملت به ما صار به كأنّه جديد، والمعنى تجديداً للكلام، بإحداث أُسلوب آخر له،

١. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده فيه: في الكلام، والعدول من أُسلوب إلى آخر.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٢.

وهذا إشارة إلى نكتة بالقياس إلى المتكلّم من غير اعتبار جانب السامع، وهي قصد التفنّن في الكلام والتصرّف فيه بوجوه مختلفة، وإظهار القدرة على تجديد الكلام في معنى واحد.

وقوله: وتنشيطاً [للسامع] إشارة إلى نكتة بالقياس إلى السامع، ومن ظنّ[1] أنّ صاحب الكشّاف ذهل عن النكتة الأُولى ظنّي أنّه ذهل من أنّ قول صاحب الكشّاف: (وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وتصرّفهم فيه)[2] إشارة إلى النكتة الأُولى.

قوله: **(فتعدل)**[3]، لو صرّح بأنّ هذا العدول يسمى التفاتاً كما في الكشّاف[4] لكان أنفع.

اعلم أنّ هذا العدول يسمي علماء المعاني التفاتاً مأخوذاً من التيفات الإنسان من يمينه إلى شماله، ومن شماله إلى يمينه، وقيل: من التفات الإنسان يمينه وشماله، والفرق بين القولين ظاهر، والالتفات على مذهب الجمهور هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة، أي: التكلّم والخطاب والغيبة، بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق آخر من الطرق الثلاثة المذكورة، بشرط أن يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر، ويكون مقتضى ظاهر سوق الكلام أنّ يعبّر عنه بغير هذا الطريق، وإنّما قلنا ذلك ليخرج من هذا التعريف ما ليس بالتفات، مثل: أنا زيد وأنت عمرو، وأنت الذي فعل كذا، وغير ذلك ممّا عبّر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلّم أو

---

١. هـ(أ): الظانّ هو ملّا عصام الدين محمّد. منه.

٢. الكشّاف ١: ١٤.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وبعده فيه: من الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلّم.

٤. الكشّاف ١: ١٣.

المخاطب وتارة بالاسم المظهر أو ضمير الغائب وليس بالتفات، وكذلك يخرج منه، نحو: إيّاك نستعين، واهدنا، وأنعمت، ممّا عبّر عن معنى بطريق بعد التعبير عنه بطريق آخر وليس بالتفات، إذ خلاف مترقّب السامع إنّما هو في إيّاك ونعبد والباقي جارٍ على أُسلوبه.

وعند السكّاكي الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة المذكورة على خلاف ما يقتضيه الظاهر، أعمّ من أن يكون قد عبّر عن معنى بطريق من الطرق ثمّ بطريق آخر، أو يكون مقتضى الظاهر أن يعبّر عنه بطريق فترك وعدل إلى طريق آخر، فيتحقّق الالتفات بتعبير واحد، مثل: أن يعبر المتكلّم عن نفسه بضمير الغائب، مثل: هو، بخلاف الجمهور، فالالتفات بتفسير السكّاكي أعمّ منه بتفسير الجمهور، فكلّ التفات عندهم التفات عنده من غير عكس.

قوله: **(وبالعكس)**[١] أي: من الغيبة إلى الخطاب، ومن التكلّم إلى الغيبة، بأن يكون قوله: بالعكس، متعلّقاً بالقسمين المذكورين، ويحتمل أن يكون متعلّقاً بالقسم الأخير بناءً على ظهور القسم الأوّل، لكونه عين ما نحن فيه.

ثمّ إنّك قد علمت ممّا سبقت إليه الإشارة أنّ أقسام الالتفات ستّة، حاصلة باعتبار الانتقال من كلّ واحد من الطرق الثلاثة إلى الآخرين، والمؤلّف هاهنا أشار إلى أربع صور منه، وبقي منه اثنان، العدول من التكلّم إلى الخطاب، وبالعكس، والآية الأُولى مثال لما ذكر أوّلاً من الالتفات من الخطاب إلى الغيبة، والآية الثانية لما ذكر ثانياً من الالتفات من الغيبة إلى التكلّم، والأبيات أمثلة[٢] لقسمين منه:
أحدهما: الانتقال من الخطاب إلى الغيبة في قوله: بات، فيكون ذلك مثالاً لما

١. تفسير البيضاوي ١: ١٢.

٢. ب: مثال.

مُثِّل له الآية الثانية.

وثانيهما: مثال للقسم الذي خارج عن الأقسام الأربعة التي ذكرها، أعني: الانتقال من الغيبة إلى التكلّم في قوله: جائني، فالكلام لا يخلو عن تشويش، إلّا أن يحتمل استشهاده بالآيات لمجرّد تبيين مطلق الالتفات وتقريره.

قوله: (﴿**حتّى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم**﴾[١])[٢]، كان مقتضى الظاهر جرين بكم على الخطاب، نظراً إلى قوله: كنتم، ففي العدول عنه إلى قوله: بهم، التفات من الخطاب إلى الغيبة. ([و] **قوله:** ﴿**والله الذي أرسل الرياح فتثير**﴾) أي: تلك الرياح (﴿سحاباً فسقناه﴾[٣])[٤] أي: ذلك السحاب، وكان مقتضى الظاهر أن يقول: فساقه على صيغة الغائب نظراً إلى قوله: ﴿والله الذي﴾، ففي العدول عنه إلى (سقناه) التفات من الغيبة إلى التكلّم.

قوله: (**تطاول ليلك**)[٥] بكسر الكاف خطاباً لنفسه، فيه التفات من التكلّم إلى الخطاب على مذهب السكّاكي، إذ مقتضى الظاهر أن يقول: ليلي على التكلّم، بخلاف مذهب الجمهور، إذ لا يتحقّق الالتفات عندهم بتعبير واحد كما عرفت، بل بتعبيرين فهو ليس التفاتاً عندهم، بل تجريدٌ، وهو مخاطبة الإنسان نفسه بأن ينتزع

---

١. يونس (١٠): ٢٢.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وقبله فيه: كقوله تعالى.

٣. فاطر (٣٥): ٩.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٢.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٢. وفيه: وقول امرئ القيس:

تطاول ليلك بالإثمد ... ونام الخلي ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة ... كليلة ذي العائر الأرمد
وذلك من نبأ جاءني ... وخبّرته عن أبي الأسود

الإنسان من نفسه شخصاً آخر مثله ثمّ يخاطبه، والأثمد، بفتح الهمزة وضمّ الميم أو فتحها، اسم موضع، وأمّا الإثمد بكسرهما فحجر يكتحل به، والخليّ الخالي من الهمّ، وقوله: (بات) بعد التعبير عن نفسه بالخطاب في (ليلك) التفات من الخطاب إلى التكلّم، إذ مقتضى الظاهر أن يقول: وبتُّ، والظرف، أعني: قوله: له، حال من ليلة، إذ لا معنى لتعلّقه بـ«بات» على أن يكون مفعولاً به له، والعائر بمعنى العُوار وهو القَذَى الرطب الذي تلفظه العين عند الوجع، وبمعنى الرمد أيضاً، والأرمد صفة ذي، والنبأ الخبر، وهو هاهنا خبر وفاة أبي الأسود، فإنّ القصيدة مرثيته، وقوله: جاءني، فيه التفات من الغيبة في قوله (بات) إلى التكلّم، إذ مقتضى الظاهر أن يقول: جاءه فَخُبِّرتُه، على صيغة المتكلم المجهول من باب التفعيل، والضمير فيه مفعول مطلق، أي: خُبّرت ذلك النبأ.

قوله: (**وإيّا ضمير منصوب منفصل**)[1]، ذهب الزجّاج والسيرافي إلى أنّ «إيّا» اسم مظهر مبهم أُضيف إلى الضمائر التي بعده إزالةً لإبهامه، كأنّ «إيّاك» بمعنى نفسك، واستدلّ على ذلك بما ورد من إضافته إلى المظهر، مثل: وإيّا الشوابّ، كما يأتي من كلام المؤلّف، و[ذهب] الخليل إلى أنّه اسم مضمر مضاف إلى ما بعده من الأسماء، فتكون تلك الأسماء في محلّ الجرّ، متمسّكاً في إضافته بما حكاه عن بعض العرب، وهو: وإيّا الشوابّ، كما سيأتي، وزُيّف بأنّ الضمير لا يضاف، والشاذّ لا يعمل عليه، و[ذهب] ابْنُ كَيْسان وبعض الكوفية إلى أنّ الكاف وأخواته هي الضمائر التي كانت متّصلة، «وإيّا» دعامة لها لتصير منفصلة بسببها، و[ذهب] قوم من الكوفيين إلى أنّ «إيّاك» و«إيّاه» و«إيّاي» بكمالها اسم ولا تركيب فيها، واستضعف بأن ليس في

١. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وبعده فيه: وما يلحقه من الياء والكاف والهاء.

الأسماء المضمرة ولا المظهرة ما يختلف آخره كافاً وهاء وياء، والمختار مذهب الأخفش وابن السرّاج، وهو أنّ «إيّا» ضمير منفصل ولواحقه، أي: الكاف والهاء والياء حروف لا محلّ لها من الإعراب، كما لا محلّ للكاف وأخواته في «أرأيتك» بمعنى طلب الإخبار، أي: أخبرني، فإنّها بالإجماع حروف تدلّ على أحوال المخاطب، ويتعيّن بها ما أُريد بالتاء.

وأمّا اللواحق بـ(أنْ) في أنت أنتما أنتم، فالأكثرون على أنّها حروف مبيّنة لأحوال الضمير الذي هو أنْ، وقد نقل عن الفرّاء أنّ الضمير هو أنت بكماله، وعن بعضهم أنّ اللواحق هي الضمائر التي كانت مرفوعة متّصلة فَدُعِمَتْ بأنْ لتستقلّ لفظاً، وقد أشار إلى المذكور هاهنا الفاضل التفتازاني والسيّد الشريف في حواشيهما[١] على الكشّاف.

قوله: **(حروف زيدت لبيان التكلّم)**[٢]، كونها حروفاً لكونها دالّة على معنى في غيره وهو معنى «إيّا».

قوله: **(لا محلّ لها)** أي: لتلك الحروف **(من الإعراب كالتاء في أنت، والكاف في أرأيتك)**[٣] والاكتفاء على أرأيتك كما فعل صاحب الكشّاف، حيث قال: (لا محلّ لها من الإعراب كما لا محلّ للكاف في أرأيتك)، انتهى[٤] أولى؛ لأنّ الكاف فيه حرف على الإجماع كما علمت، بخلاف أنت وأخواته فإنّ في كونها حروفاً اختلافاً

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٦١.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وبعده: والخطاب والغيبة.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وبعده فيه: وقال الخليل: إيّا مضاف إليها، واحتجّ بما حكاه عن بعض العرب إذا بلغ الرجل الستّين.

٤. الكشّاف ١: ١٣.

كما ذكر آنفاً.

قوله: **(أرأيتك)** الكاف حرف بالاتّفاق يدلّ على أحوال المخاطب ويتعيّن بها ما أُريد بالتاء، فبقي التاء في الأحوال مفردة مفتوحة، سواء كان المخاطب مذكّراً أو مؤنّثاً مثنّىً أو مجموعاً، تقول: أرأيتك أرأيتكما أرأيتكم.

والحاصل: أنّ الغرض من الكاف هاهنا تأكيد الدلالة على أنّ الكلام ملقى إلى المخاطب الواحد مثلاً، بدون الاستقلال في المعنى والقصد إلى الدلالة على المضمر، فلا محلّ لها من الإعراب كالكاف في ذلك، بخلاف ما إذا كان اسماً كالكاف في ضربك، فإنّ معناها مستقلّ والدلالة على المضمر مقصود، وهو بالفارسية: «تو را» ويكون لها محلّ من الإعراب وهو النصب بالمفعولية، فافهم.

ثمّ الفعل، أعني: أرأيت إمّا مأخوذ عن الرؤية البصرية أو عن الرؤية القلبية، قال صاحب الكشّاف: لمّا كانت مشاهدة الأشياء أو رؤيتها طريقاً إلى الإحاطة بها علماً، وصحة الخبر عنها، استعملوا أرأيت بمعنى أخْبِر، فدلّ هذا على أنّه من رؤية البصر[1]، وذكر في سورة العلق ما يدلّ على أنّه من رؤية القلب[2]، وأيّاً ما كان فالاستفهام مستعمل في معنى الأمر، ففي الكلام تجوّز إن حمل الاستفهام على الأمر والرؤية على الإخبار.

قوله: **(فإيّاه وإيّا الشوابّ)**[3]، جمع مكسر شابّة، والمعنى ليحذر الرجلُ المُسِنُّ عن التعرّض للنساء الشابّات بالنكاح أو المقاربة، بالَغَ في التحذير فأدخل (إيّا) على الشوابّ، كأنّه توّهم أنّ كلّاً منهما محذر، أي: عليه أن يَقِيَ نفسه عن التعرّض

---

١. الكشّاف ٣ / ٤٠ ذيل الآية ٧٧ من سورة مريم.

٢. الكشّاف ٤ / ٧٧٧ ذيل الآية ٧ من سورة العلق.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٣.

للشوابّ، ويقيهنّ عن تعرّضهنّ له، كما أنّ معنى إيّاك والأسد، بعّدْ نفسك من الأسد، والأسد من نفسك، وإيّا الشوابّ أي: عليهنّ أن يَقِيْنَ أنفسهنّ عن التعرّض لمثل ذلك الرجل، ويقين مثل ذلك الرجل عن نفسهنّ.

قوله: (**وهو شاذّ لا يعتمد عليه**)[١] لعدم العلم بصدوره عمّن يعتدّ به، فلا يصحّ أن يعمل عليه، ويتمسّك به في أنّه مظهر مضاف إلى المضمرات، ليصلح شاهداً للزجّاج والسيرافي، أو مضمر مضاف إلى ما بعده ليصلح شاهداً للخليل.

قوله: (**وقيل: هي الضمائر**)، أي: الكاف والياء والهاء هي الضمائر، (**وإيّا عَمَدَةٌ**[٢]) أي: دعامة وذريعة إلى التلفّظ بتلك الضمائر منفصلة، وهذا مذهب ابن كيسان كما مرّ.

قوله: (**وقيل: الضمير هو المجموع**)[٣]، أي: مجموع إيّا والكاف في حال الخطاب، ومجموع إيّا والهاء في الغيبة، ومجموع إيّا والياء في التكلّم، فلا تركيب، وهذا مذهب بعض الكوفيين كما مرّ مع الإشارة إلى ضعفه.

قوله: (**وقرئ أيّاك بفتح الهمزة**)، وتشديد الياء، وإياك بكسر الهمزة وتخفيف الياء على ما في الكشّاف[٤] أيضاً، قوله: (**وهيّاك بقلبها هاء**)[٥] أي: بقلب الهمزة هاء مكسورة ومفتوحة وتشديد الياء، قال طفيل الغنوي:

فهيّاك والأمر الذي إن تراحبت   موارده ضاقت عليك مصادره

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وبعده: فإنّها لمّا فصلت عن العوامل تعذّر النطق بها مفردة، فضمّ إليها «إيّا» لتستقلّ به.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٣.

٤. الكشاف ١: ١٣.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٣.

البيت، في الكشّاف[١]، تراحبت، أي: توسّعت، والموارد مواضع الورود والدخول، والمصادر مواضع الصدور والرجوع، أي: احذر أن تلابس أمراً إن اتّسعت مداخله ضاقت عليك مخارجه، والمقصود الحثّ والتحريض على التدبّر في عواقب الأُمور قبل الشروع فيها، وهو من قصيدة مطلعها:

تَحمّل من وادي أُشَيْقِرَ حاضِرهُ وألْوَى بعامي الخيام أعاصِرهُ

والمروي في الحماسة عن مُضرّس بن ربعي تحمّلوا واحتملوا بمعنى، أي: ارتحلوا، وألْوى فلان بحقّي، أي: ذهب به، والعامي على ما نقل عن المرزوقي النبت اليابس، لأنّه مضى عليه عام، والإعصار ريح تُثير الغبار إلى السماء، أي: ترفعه، كأنّه يقول: ارتحل من الوادي الموسوم[٢] بأُشيقر، الحبيب الذي كان من أهل ذلك الوادي وحاضراً فيه، وذهبت رياح ذلك الوادي بالنبت اليابس الذي كان محفوظاً تحت الخيام، ويحتمل استعارة النبت اليابس لنفسه، ويحتمل أن لا يخصّص العامي بالنبت اليابس، ويراد به الخيام التي مضى على نصبها عام.

قوله: **(والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلّل)**[٣]، قال الفاضل التفتازاني والسيّد الشريف[٤] في حواشيهما على الكشّاف: لمّا كان للخضوع حدود ونهايات، ولفظ الغاية شامل لها، لكونه اسم جنس مضافاً، صحّ إضافة أقصى إليها، كأنّه قيل: أقصى غايته، قال الراغب: العبودية إظهار التذلّل، والعبادة أبلغ منها؛ لأنّها غاية التذلّل[٥]،

١. الكشاف ١: ١٣.
٢. «الف» خ د: المسمّى.
٣. تفسير البيضاوي ١: ١٣.
٤. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٦٢.
٥. مفردات الراغب: ٥٤٢ «عبد».

وقال الجوهري: أصل العبودية الخضوع، والذلّ بالضمّ، والتعبيد التذليل يقال: طريق مُعَبّد، والعبادة الطاعة[١]، وقال الشيخ أبو جعفر الطبرسي في مجمع البيان: وقول من قال إنّ العبادة هي الطاعة، يفسد بأنّ الطاعة موافقة الأمر، وقد يكون موافقاً لأمره ولا يكون عابداً له، ألا ترى أنّ الابن وافق أمر أبيه ولا يكون عابداً له بطاعته إيّاه، والكفّار يعبدون الأصنام ولا يكونون مطيعين لهم، إذ لا يتصوّر منهم الأمر، انتهى[٢].

والتذلّل من الذُلّ بالضمّ خلاف العزّ، كما في الصحاح[٣]، ويحتمل أن يكون من الذلّ بالكسر ضدّ الصعوبة، لمناسبة اللينة للخضوع.

قوله: **(طريق معبّد، أي: مذلّل)**[٤]، أي: منقاد غير متأبّى، على أن يكون من الذلّ بالضمّ، أو طريق سهل باعتبار كثرة وطئه بالأقدام وسهولة سلوكه، على أن يكون من الذلّ بالكسر، قال طرفة:

تباري عتاقاً ناجيات وأتبعت   وظيفاً وظيفاً فوق مور معبّد

فسمّي العبد عبداً لذلّته وانقياده لمولاه.

قوله: **(وثوب ذو عَبدَة)** بالتحريك **(إذا كان في غاية الصفاقة)**[٥] وقوّة النسج، قيل: كأنّ وجه التسمية أنّ كلّاً من العبادة والثوب بالغ إلى الغاية المناسبة، أو أنّ التذلّل هو اللين والسهولة، والثوب إذا قوي نسجه صار أملساً مستوياً، أو أنّ العبادة تشتمل على استحكام في المجاهدة، انتهى.

---

١. الصحاح ٢: ٥٠٣ «طاع».

٢. مجمع البيان ١: ٦٣.

٣. الصحاح ٣: ١٧٠١ «ذلّ».

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وقبله فيه: ومنه.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٣.

وظنّي أنّ وجه المناسبة، هو أنّ الثوب لا يصير صفيقاً بيّن الصفاقة إلّا إذا كان منقاداً للحائك، الذي هو صانعه فيما يصنع به، وغير أبيّ عن شيء ممّا أراد أن يفعل به، فتأمّل.

قوله: **(ولذلك لا يستعمل)** أي: شرعاً **(إلّا في الخضوع لله تعالى)**[١] أو لا يستعمل حقّ الاستعمال إلّا في الخضوع له تعالى؛ لأنّ المستحقّ لأقصى غاية الخضوع هو من كان مولياً لأقصى مراتب النعم، كالوجود والحياة وتوابعه، أو من كان له أقصى مراتب القدرة والقوّة والاستيلاء، كخلق السماء والأرض وإيجاد الممكنات، وذلك منحصر فيه تعالى.

قوله: **(وهي إمّا ضرورية)**[٢] أراد أنّ الاستعانة في الأُمور يحتمل أن تكون ضرورية، وذلك إذا كانت الأُمور لا تتمشّى إلّا بها، ويحتمل أن لا تكون ضرورية، وذلك إذا كانت الأُمور تتمشّى بدونها وإن كان بالصعوبة، والمراد بالاستعانة هاهنا ما يعمّ القسمين.

قوله: **(والضرورية ما لا يتأتّى الفعل بدونه)** أي: بدون طلب المعونة، لتوقّف ذلك الفعل على أُمور لا تتأتّى بدون الاستعانة، **(كاقتدار الفاعل)**[٣] وتصوّر فائدة الفعل، ليكون سبباً لإرادته، وحصول آلة ومادّة يفعل الفاعل بها فيها، فمتى لم تتحقّق تلك الأُمور لا يتحقّق الفعل، فهو إذاً موقوف عليها.

قوله: **(وتصوّره)**[٤] أي: تصوّر الفاعل الفعل، وهذا أولى من إرجاعه إلى الفعل،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وفيه: تستعمل.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وقبله: والاستعانة طلب المعونة. وبعده: أو غير ضرورية.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وفيه: دونه.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وبعده: وحصول آلة ومادّة يفعل بها فيها، وعند استجماعها يوصف الرجل ⇦

بإضافة المصدر إلى المفعول بسبب قربه منه، قيل: لم يذكر التصديق بالفائدة، لأنّه لا يتوقّف عليه الفعل عند المتكلّمين، بل تكفي الإرادة للترجيح، وقيل: لأنّه في مقام التمثيل لا الحصر.

قوله: (**في المهمات كلّها أو في أداء العبادات**)[١]، يعني: أنّ حذف المفعول هاهنا وهو المستعان فيه، إمّا لإفادة العموم والشمول، بناءً على أنّ الحمل على بعض دون بعض ترجيح بلا مرجّح، كما هو الشائع المستفيض في المقام الخطابي، وإمّا لمجرّد الاختصار مع وجود القرينة الدالّة على تعيّنه بالعبادة، أعني: اقترانها بها مع ظهور احتياجها إلى الإعانة.

قوله: (**من الحفظة**) أي: من الملائكة الموكّلين من الله تعالى لحفظه وحراسته إن كان يصلّي وحده، (**وحاضري صلاة الجماعة**)[٢]، بل معهم من الحفظة أيضاً إن كان يصلّي بالجماعة، ولا يبعد أن يراد بقوله: ﴿نعبد﴾ هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله تعالى وجميع الأنبياء والأولياء، أو المجموع، لتيقّنه بقبول عباداتهم وإدراج عبادته في تضاعيف عباداتهم المقبولة.

قوله: (**لسائر الموحّدين**)[٣] من الملائكة والأنبياء والمؤمنين من الثقلين، لإدراج عبادته وعبادة إخوانه المؤمنين في تضاعيف عبادة الملائكة والمرسلين، ليكون ذلك السعي في قبول إخوانه المؤمنين أيضاً وسيلة إلى قبول عبادته، ويحتمل أن

⇐بالاستطاعة، ويصح أن يكلّف بالفعل، وغير الضرورية تحصيل ما يتيسّر به الفعل ويسهل كالراحلة في السفر للقادر على المشي، أو ما يقرّب الفاعل إلى الفعل ويحثّه عليه، وهذا القسم لا يتوقّف عليه صحّة التكليف.

١. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وقبله فيه: والمراد طلب المعونة. وبعده: والضمير المستكن في الفعلين للقارئ ومن معه، أوله و....

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٣.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وبعده: أُدرج عبادته.

يكون المراد من الموحّدين إخوانه المؤمنين من النـاس غـير الأنـبياء، فـالإدراج باعتبار العبادة التي عسى أن يكون مقبولة من تلك الجملة.

قوله: **(في تضاعيف عبادتهم)**[١] أي: عبادة الحفظة وحاضري صلاة الجمعة، أو عبادة سائر الموحّدين على وجه العموم أو الخصوص.

قوله: **(لعلّها تقبل ببركتها)**[٢] لأنّه قد عرض على حضرته تعالى عبادات العابدين بعبارة واحدة، وهو تعالى لا يردّ الكلّ لدخول عبادات المـلائكة، أو الأنـبياء، أو صلحاء المؤمنين، أو جميعهم، ولا يليق بكرمه أن يميّز البعض عن البعض، ويقبل البعض دون البعض، فيصير قبول عبادته مرجوّاً ببركة عبادة غيره، وكأنّه يقول: إلهي إن لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردّني، لأنّي لست بوحيد في هذه العبادة بل مـعي كثيرون، فإن لم أستحقّ الإجابة والقبول فأتشفّع إليك بعبادات سائر العابدين.

ويمكن أن يقال: السرّ في ذلك أنّ العابد حين عبادته ينبّه على أنّ لمعبوده كثيراً من العباد يعبدونه، ويتفطّن من ذلك بعظمته، ويعبده حقّ عبادته، أو للتنبيه على عدم اختصاص تكليف العبادة بواحد، أو التنبيه على أن لا يخلو ظرف ساعة عن عبادته، حتّى أنّ أيّ عبد في أيّ وقت عبده، كان يعبده مع الكثيرين، أو التصريح على أنّه مقول على ألسنة العباد غير مختصّ بالنبي ﷺ، أو أن لا يعتدّ العابد بعبادته، أو التنبيه على أنّ معبوديته تعالى شأنه تعالى شأنها عن أن يكون بـواسـطة عـبادة خاصّة.

قوله: **(والاهتمام به)**[٣] لحصول الشرف والتبرّك بذكره، وهو ظاهر، فلا يرد أنّه لا

١. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وقبله فيه: وخلط حاجته بحاجتهم. وبعده: ويجاب إليها، ولهذا شرعت الجماعة.
٢. تفسير البيضاوي ١: ١٣.
٣. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وقبله فيه: وقدّم المفعول للتعظيم. وبعده: والدلالة على الحصر، ولذلك.

يكفي في وجه تقديم الشيء أن يقال: قدّم للاهتمام، بل لا بدّ من بيان وجه الاهتمام،انتهى. أو كما قيل: لأنّ الكلام السابق يقتضي الإقبال عليه والخطاب معه، فتقديم ما يشمل على الخطاب أهمّ.

قوله: **(قال ابن عبّاس)**[١]، استشهاد لدلالته على الحصر.

قوله: **(وتقديم)**[٢] بالجرّ عطف على قوله: (والدلالة على الحصر)، أو على التعظيم، على اختلاف القولين.

قوله: **(ومنه إلى العبادة)**[٣]، الضمير فيه للمعبود.

قوله: **(ولأجل ذلك)**[٤]، أي: لأجل أنّ العارف ينبغي أن يستغرق في ملاحظة جنابه تعالى، ويغيب عمّا عداه، وأن لا يلاحظ حالاً من أحوال نفسه إلّا من حيث إنّه يلاحظ الله تعالى وينسب إليه.

قوله: **(فضل ما حكى الله تعالى)**[٥] من حيث إنّه قدّم فيه اسم ذاته تعالى، ثمّ لوحظت المعيّة باعتبار انتسابها إليه تعالى، بخلاف ﴿**معي ربّي**﴾[٦].

قوله: **(وكرّر الضمير)** أي: لم يقل إيّاك نعبد ونستعين، وقال: إيّاك نستعين بتكرير

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وبعده: معناه نعبدك ولا نعبد غيرك.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وبعده: ما هو مقدم في الوجود، والتنبيه على أنّ العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أوّلاً وبالذات.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وبعده: لا من حيث أنّها عبادة صدرت عنه، بل من حيث أنّها نسبة شريفة إليه، ووصلة سنيّة بينه وبين الحق، فإنّ العارف إنّما يحقّ وصوله إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عمّا عداه، حتى أنّه لا يلاحظ نفسه ولا حالاً من أحوالها إلّا من حيث أنّها ملاحظة ومنتسبة إليه.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وفيه: ولذلك.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٣. وبعده: عن حبيبه حيث قال: ﴿**لا تحزن إنّ الله معنا**﴾، على ما حكاه عن كليمه حيث قال: ﴿**إنّ معي ربي سيهدين**﴾.

٦. الشعراء (٢٦): ٦٢.

لفظ إيّاك **(للتنصيص)**[١]، أي: لئلّا يتوهّم تقدير مفعول نستعين مؤخّراً، أو يتوّهم أنّ التخصيص من جهة المجموع لا من جهة كلّ واحد، أو يتوهّم أنّ العبد لا يتقرّب إلى الله تعالى إلّا بالجمع بينهما، ولا يمكنه أن يفصل بينهما.

قوله: **(قدّمت العبادة)**[٢]، مع أنّ الأولى تقديم الاستعانة، إذ هي طلب فعل المولى، والعبادة فعل من أفعال العبد يتقرّب بها إلى مولاه، بسبب أمر لفظي وهو توافق رؤوس الآي، وبسبب نكتة معنوية، أو مع أنّ هذا الأمر اللفظي يتضمّن نكتة معنوية.

قوله: **(ويعلم [منه] أنّ تقديم الوسيلة)**[٣] عطف على قوله يتوافق، أو جملة حالية ذكرت للعلاوة، قيل: إنّما يتمشّى على تقدير إرادة الاستعانة في المهمّات كلّها، لا في أداء العبادات، إذ العبادة على هذا التقدير مقصودة بذاتها، والإعانة وسيلة إليها، دون العكس، انتهى.

ويمكن أن يجاب عنه، بجعل تلك العبادة الخاصّة وسيلة لطلب الاستعانة في باقي أقسامها، أو بجعل تلك العبادة في الحال وسيلة للاستعانة عليها في الاستقبال، أو بجعل مقدّمتها وسيلة لطلب المعونة في إتمامها، أو بجعل وسيلة للبقاء على حال العبادة والدوام والاستمرار.

ثمّ المناسب للمعترض أن يقول: إنّما يتمشّى لو لم يرد الاستعانة في أداء العبادات، وحينئذٍ يحصل قسم آخر للقسمين المذكورين، وتصير الأقسام ثلاثة: طلب المعونة في أداء العبادات، وفيما عدا ذلك، وفي المهمّات كلّها، لا ما قال، إذ

١. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: على أنّه المستعان به لا غير، و.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: على الاستعانة ليتوافق رؤوس الآي.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: على طلب الحاجة أدعى إلى الإجابة.

الاستعانة في المهمّات كلّها يشمل أداء العبادات، فلا يتمشّى فيه أيضاً كلّياً.

قوله: **(وأقول: لمّا نسب)**[١]، يعني (إيّاك نستعين) إنّما ذُكر لدفع توهّم ربّما ينشأ عن (إيّاك نعبد) فيتعيّن التأخير.

قيل: ونحن نقول: قدّم العبادة، لأنّها أشدّ مناسبة بذكر الجزاء، وأخّر طلب المعونة؛ لأنّه أكثر اتّصالاً بطلب الهداية، ولأنّ العبادة ما طلبها الربّ عن العبد، ومطلوبه تعالى مقدّم، ولأنّ مبدأ الإسلام تخصيص العبادة، ونهايته تخصيص المعونة، انتهى. وخير الثلاثة أوسطها.

ويمكن أن يورد نكتة أُخرى قريبة[٢] منه، بأن يقال: قدّم إظهار القيام بمطلوبه تعالى ليكون ذلك وسيلة إلى عطاء الربّ مطلوبه.

وأُخرى بأن يقال: تقديم العبادة إنّما هو للاهتمام بتقديم عذره في جرأة السؤال عن حضرته تعالى، بناءً على أنّ العبد ملجأ فيما يحتاج به إلى السؤال عن مولاه.

وأُخرى وهو أنّ العبد كان يشعر قبل السؤال إلى قيامه بإيثار ما في وسعه بجناب حضرته مع كمال عجزه، ليستوثق بذلك بأنّه تعالى مع كمال قدرته وكرمه لا يجعله محروماً.

وأُخرى وهي التنبيه على أنّ إعانة الله تعالى عباده لا يرجى إلّا بعبادتهم إيّاه.

وأُخرى وهي أنّ العبد كأنّه يعرض استحقاقه إنجاح المسؤول بسبب العبادة أوّلاً، ثمّ يسأل ليطمئنّ ذلك عن توهّم سبقه الردّ على عرض الاستحقاق الذي كان في التأخير مظنّة له.

وأُخرى وهي عرض ذلّه ومسكنته وافتقاره إلى جنابه، ليصير سبباً للترحّم

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: المتكلّم العبادة إلى نفسه أوهم ذلك.

٢. ن: قريباً.

وإسعاف المأمول، ولا يكون مظنّة سبقه الردّ على ذلك العرض.

قوله: **(تبجّحاً)**[١] أي: فرحاً وسروراً، والبجح كالفرس الفرح، وقد البجِح بالشيء بالكسر وبجَح به أيضاً بالفتح لغةً ضعيفة فيه، وبجّحته على صيغة التفعيل فتبجّح، أي: أفرحته ففرح.

قوله: **(ولا يستتبّ له)**[٢] استتبّ الأمر، أي: تهيّأ واستقام.

قوله: **(بمعونة منه وتوفيق)**[٣] قال في مجمع البيان: معنى قوله: ﴿**وإيّاك نستعين**﴾ إيّاك نستوثق ونطلب المعونة على عبادتك وعلى أُمورنا كلّها، والتوفيق هو أن يجمع بين جميع الأسباب التي يحتاج إليها في حصول الفعل، ولهذا لا يقال فيمن أعان على غيره: وفّقه الله تعالى، لأنّه لا يقدر أن يجمع بين جميع الأسباب التي يحتاج إليها في حصول الفعل، والأصل في (نستعين) نستعون، لأنّه من المعونة والعون، لكن الواو قلبت ياء، لثقل الكسرة عليها فبقيت الياء ساكنة، انتهى[٤]. وكذا في التبيان أيضاً[٥].

قوله: **(وقيل: الواو للحال)**[٦]، فإن قلت: المضارع المثبت إذا صار حالاً فبالضمير وحده.

وأُجيب بأنّ الفعلية في تقدير الاسمية، أي: نحن إيّاك نستعين.

١. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: واعتداداً منه بما يصدر عنه، فعقّبه بقوله: ﴿**وإيّاك نستعين**﴾ ليدلّ على أنّ العبادة أيضاً ممّا لا يتم.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٤.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وقبله فيه: إلّا.

٤. مجمع البيان ١: ٦٣.

٥. التبيان ١: ٣٨.

٦. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: والمعنى: نعبدك مستعينين بك.

وفيه: أنّه لا داعي إلى القول بالحذف، والعدول عن العطف الذي هو الأصل، على أنّ فيه تقييد تخصيص العبادة واللائق إطلاقه، ولا يبعد أن يكون جميع ذلك مشاراً إليه بالتزييف المشعر به.

قولهُ: **(قيل: بكسر النون فيهما)**[١] أي: بكسر النون التي هي الحرف المضارعة في نعبد ونستعين، والضمير في ما بعدها راجع إلى حروف المضارعة، قال في التبيان: والنون مفتوحة من نعبد[٢] وقد روي عن يحيى بن وثابٍ أنّه كان يكسرها وهي لغة هذيل يقولون: نِعْلَمُ وتِعْلَمُ وإعلَمُ وتِخاف وتِنام، فيكسرون أوائل هذه الحروف كلّها، ولا يكسرون الياء لا في يستفعل ويفتعل.

[اهدنا الصراط المستقيم]

قوله: **(اهدنا)**[٣] قال الجوهري: الهدى الرشاد والدلالة، يقال: هداه الله للدين هدىً، وقوله تعالى: ﴿**أو لم يهد لهم**﴾ قال أبو عمرو بن العلاء: أو لم نبيّن لهم، وهديته الطريق والبيت هداية، أي: عرّفته، وهذه لغة أهل الحجاز، وغيرهم يقول: هديته إلى الطريق وإلى الدار، انتهى كلامه[٤].

الرشاد خلاف الغيّ، وقد دلّه على الطريق يدلّه دَلالة ودِلالة، كذا في الصحاح[٥]، والغرض من نقل هذا الكلام أن يظهر أنّ الهداية في اللغة الإرشاد والدلالة.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وفيه: وقرئ بكسر النون فيهما، وهي لغة بني تميم فإنهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء إذا لم ينضمّ ما بعدها.
٢. التبيان ١: ٣٨.
٣. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: الصراط المستقيم.
٤. الصحاح ٤: ٢٥٣٣ «هدى».
٥. الصحاح ٣: ١٦٩٨ «دلّ».

ولا يخفى عليك أنّ الإرشاد كما يتحقّق بإراءة الطريق، كذلك يتحقّق بالإيصال إلى المطلوب، والرشاد كما يوصف به المهتدي في الابتداء، كذلك يوصف به في الانتهاء إلى الحقّ، كما يظهر لك من وصف الأئمّة عليهم السلام بالرشاد، فالهداية على هذا مشتركة بين ذينك المعنيين، ويتعيّن المقصود منهما في كلّ مقام بالقرائن.

ولو نوقش في ذلك فنقول: إنّها حقيقة في إراءة الطريق، مجاز في الإيصال إلى المطلوب، يحمل عليه إذا كانت قرينة صارفة عن حملها على المعنى الحقيقي، وكذلك في عرف المتكلّمين معناها الإرشاد والدلالة بلطف،، فبمثل ما مرّ، إن شئت حملت على الحقيقة العرفية، وإن شئت على المجاز العرفي.

وأمّا كونها متعدّية إلى المفعول الثاني بنفسها أو بحرف الجرّ، فنقول: بتعديتها بحرف الجرّ، وكلّما وقعت متعدّية بنفسها، نحمله على نزع الخافض أو على لغة أهل الحجاز، وقد صرّح بذلك صاحب الكشّاف[١] والمؤلّف أيضاً كما سينبّه عليه، وهذا التحقيق ممّا ينفعك في هذا المقام.

قوله: **(بيان للمعونة المطلوبة)**[٢] بقوله: إيّاك نستعين.

قوله: **(فقالوا اهدنا)**[٣] الصراط المستقيم في عبادتك، هذا إشارة إلى ما إذا كان المراد من إيّاك نستعين طلب المعونة في أداء العبادات.

قوله: **(أو إفراد لما هو المقصود الأعظم)**[٤] من جملة المهمّات، هذا إشارة إلى ما إذا كان المراد طلب المعونة في المهمّات كلّها.

---

١. الكشّاف: ١: ١٥.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده فيه: فكأنه قال: كيف أُعينكم.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وفيه: وإفراد.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٤.

قوله: **(والهداية دلالة بلطف)**[١] قيل: اللطف في عرف المتكلّمين ما يختار المكلّف عنده فعل الطاعة أو ترك المعصية، ولا يفضي إلى القسر والإلجاء، فإن قارنه بالفعل فهو اللطف المحصّل، ويسمّى الأوّل توفيقاً، والثاني عصمة، وإلّا فهو اللطف المقرّب. وقال السيّد الشريف ما هذا عبارته: اللطف هو المصلحة التي عندها يطيع المكلّف، أو يكون أقرب إلى الطاعة، ولا يفضي إلى القسر والإلجاء، انتهى[٢].

وظنّي أنّه لو يقال: اللطف هو المقرّب من فعل الطاعة أو ترك المعصية بدون القسر والإلجاء وإن لم يحصل ذلك الفعل أو الترك منه أصلاً كدعوة أبي جهل مثلاً لكان أظهر.

قوله: **(ولذلك)**[٣] أي: ولأجل أنّ الهداية بمعنى الدلالة بلطف، يصحّ استعمالها خبراً، بخلاف ما قيل من أنّ هداية الله تعالى لعباده إيجاده الاهتداء فيهم.

قوله: **(على التهكّم)**[٤] أي: الاستهزاء، أراد أنّ قوله تعالى هذا لا ينافي ما ذكرناه، من أنّ الهداية هي الدلالة بلطف، لابتنائه على التهكّم، تنزيلاً للتضادّ منزلة التناسب، ألا ترى كيف قال الله تعالى: **﴿فبشّرهم بعذاب أليم﴾** في مقام إنذارهم، استعارة للبشارة التي هي الإخبار بما يظهر سرور المخبر به، للإنذار الذي هو ضدّه، بإدخاله في جنسها على سبيل التهكّم.

قوله: **(ومنه الهديّة)**[٥] لما فيها من الدلالة على محبّة المُهدي مع المُهدَى له،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٤.

٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٦٧.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: تستعمل في الخير، وقوله تعالى: **﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾** وارد.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٤.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٤.

هكذا ينبغي أن يقال، لا ما قيل[١]: من أنّ فيها دلالة على الحثّ على الإسعاف بالمطلوب، انتهى. والهديّة بفتح الهاء وكسر الدال وتشديد الياء واحدة الهدايا، يقال: أهديت له وإليه.

قوله: **(وهوادي الوحش)**، جمع الهادية مؤنّث هادي، أي: منه أيضاً هوادي الوحش **(لمقدّماتها)**[٢]، أي: أوّل جماعة يتقدّمها، لأنّها هادية للبواقي ودالّة على الماء والكلأ، قال الجوهري: وهدَاهُ، أي: تقدّمه الهادي العنق وأقبلت هوادي الخيل إذا بدت أعناقها ويقال: أوّل رعيل منها، أي: أوّل قطعة منها، الرعيل والرعلة القطعة من الخيل قال امرؤ القيس:

كأنّ دماء الهاديات بنحره عصارة حنّاءٍ لشيب مرجّل

يعني به أوائل الوحش.

قوله: **(وأصله)** أي: أصل هَدى **(أن يعدّى باللام أو بإلى)**[٣]، صرّح بذلك صاحب الكشّاف أيضاً[٤] وفيه إشعار بأنّه لا فرق بين المتعدّي بنفسه والمتعدّي بالحرف، لكن قد نقل عن صاحب الكشّاف إنّ هَدَاهُ لِكذا أو إلى كذا إنّما يقال إذا لم يكن ذلك فيَصِلُ بالهداية إليه، وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد ويثبت، ولمن لا يكون فيَصِلُ، وقد أشار السيّد الشريف في حاشيته على الكشّاف إلى هذا[٥].

ثمّ في بيان أنّ الأصل تعديته باللام أو بإلى قد قيل: إنّه إذا تعدّى الفعل مرّة بنفسه

١. القائل هو الشيخ بهاء الدين محمّد. منه.
٢. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: والفعل منه هدى.
٣. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: فعومل.
٤. الكشّاف ١: ١٥.
٥. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٦٦.

ومرّة بالحرف والاستعمالان متساويان فهو معتدّ والحرف زائد عند البعض، وإذا كان أحدهما غالباً فالاعتبار له، وهنا الغالب التعدية بالحرف، كما يشعر به تقرير الأساس والديوان، فلذا قال: أصله أن يتعدّى باللام أو بإلى، ولا يخفى عليك أنّ المراد هاهنا بالتعدية التعدية إلى المفعول الثاني، لا المفعول الأوّل فإنّه يتعدَّ إليه بنفسه بلا خلاف.

قوله: **(معاملة اختار)**[١]، أي: في حذف الجارّة وإيصال الفعل إلى المفعول، وكلامه هذا مثل كلام صاحب الكشّاف في هذا المقام صريح في أنّ هَدَى لا يتعدّى إلى المفعول الثاني بنفسه حقيقة بل بنزع الخافض.

قوله: **([و]لكنّها تنحصر في أجناس)**[٢] **إلى آخره.**

أجناس الهداية على اختراع المؤلّف أربعة:

الأوّل: الهداية بسبب إفاضة القوّة العقلية والحواسّ الباطنة والظاهرة، أي: الهداية التي هي تتبع تلك القوى، وتلزمها ولا تتخلّف عنها بشرط النظر الصحيح، ولا يحتاج المرء معها في الاهتداء إلى الصراط المستقيم إلى شيء من الدلائل الخارجية العقلية والنقلية، كما لا يحتاج معها في مصالحه الظاهرة من جلب المنافع ودفع المضارّ إلى شيء آخر، لو تدبّر في نفسه وخلقته حقّ التدبّر، وتفكّر فيما أعطاه الله إيّاه من القوى والمشاعر حقّ التفكّر، وإلى هذا ينظر قوله سبحانه: ﴿**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**الذي قدّر فهدى**﴾[٤] وقوله عليه السلام: «من عرف

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده فيه: في قوله تعالى: ﴿**واختار موسى قومه**﴾، وهداية الله تتنوّع أنواعاً لا يحصيها عدّ، كما قال تعالى: ﴿**وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها**﴾.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده فيه: مترتبة.

٣. الذاريات (٥١): ٢١.

نفسه فقد عرف ربّه»[٥]، وهذا أبعد الأجناس، ولا يهتدي به إلى الحقّ إلّا قليل من الناس لمجانبتهم عن الكدّ في العرفان، ومساوقتهم للسهو والنسيان.

ولذا مهّد الله سبحانه قواعد تلك الهداية وشيّد مبانيها بالمرتبة الثانية من الدلالة، والجنس الأقرب منها إلى الهداية، بنصب دلائل قاطعة أُخرى، وإقامة آيات ساطعة شتّى، من خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار وغير ذلك ممّا فيه آيات لأُولي الأبصار، ولا يغيب عن العيون والأنظار، ولا يليق أن تذهل الأفكار، وهذان الجنسان من أجناس الهداية مختصان بطريق النظر والاستدلال، الذي به يميّز الحقّ من الباطل أهل العقل والكمال، الذين يعبّر عنهم في كريم الكتاب تارة بأُولي الأبصار، وأُخرى بأُولي الألباب.

ولما اقتضت حكمته البالغة للذين اهتدوا زيادة هدى وتبيين الشرائع والأحكام، ممّا يقرّب العبد إلى الطاعة، ويبعّده عن المعصية، وإتمام الحجّة على الذين تعاموا عن حجج الله وآياته، وتجاهلوا عن باهرات بيّناته من فرط الشقاق والطغيان، وتعنّتهم في الجحود والكفران، أكّد الله سبحانه هاتين المرتبتين بالمرتبة الثالثة من الهداية، ليمنّ بها على المؤمنين، ويتمّ الحجّة على الكافرين، وهي الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، بالآيات الظاهرة، كيلا يكون للناس على الله حجّة يوم القيامة.

والجنس الرابع هو فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم، ومن امتياز هذين القسمين عن الأوّلين أن لا مدخل للبرهان العقلي فيهما، ومن امتياز كلّ من الأخيرين عن الآخر أنّ أحدهما إنّما هو بتوسّط إنسانٍ، بخلاف الآخر، هذا غاية ما

---

٤. الأعلى (٨٧): ٣.

٥. بحار الأنوار ٢: ٣٢ / ح ٢.

يمكن أن يقال، ويتكلّف في توجيه كلامه وبيان مرامه، ومع ذلك يحتاج إلى توجيهات بعد كما تقف عليه فيما بعد.

قوله: **(الأوّل إفاضة القوى)**[1]، يمكن أن يقال: مراده الهداية بإفاضة القوى بنزع، كما ينبئ عنه قوله في المرتبة الثالثة الهداية بإرسال الرسل، أو يقال: أطلق الهداية على الإفاضة مجازاً من قبيل إطلاق اسم المسبّب على السبب، والنكتة في العدول عن الظاهر يحتمل أن تكون الاختصار، والإشارة إلى أقرب الهداية منها، حتّى كأنّ الهداية نفس هذه [تلك خ ل] الإفاضة، والتنبيه على عدم توسّط إنسان في البين، ولذا تكلّم في الجنس الثاني أيضاً بهذا الأُسلوب وغيّره في الثالثة، لفقدان تلك النكات فيها، فلا يرد عليه ما قيل: إنّ الإفاضة ممّا تتوقّف عليها الهداية، فلا ينبغي عدّها من الهداية، انتهى.

وعدم جعل المؤلّف قوله تعالى: ﴿**ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين**﴾[2] إشارة إلى هذه المرتبة من الهداية، لعلّه لعدم اشتماله صريحاً على الهداية، كما يرشدك إلى هذا ملاحظة الآيات التي يستشهد بها في سائر المراتب، فلا يرد ما قيل[3]: والعجب منه كيف غفل عنه مع تنبّهه بقوله تعالى: ﴿**وهديناه النجدين**﴾.

قوله: **(نصب الدلائل)**[4] تأخير هذه المرتبة عن الأُولى كلّياً مع تقدّم نصب السماوات والأرض وأمثالهما عليها، إنّما هو باعتبار تأخّر الاستدلال، هكذا قيل.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: التي بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى مصالحه كالقوّة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة، والثاني.

٢. البلد (٩٠): ٩.

٣. هـ(أ): القائل هو ملّا عصام الدين محمّد. منه.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده: الفارقة بين الحق والباطل، والصلاح والفساد، وإليه أشار حيث قال.

قوله: (﴿**وهديناه النجدين**﴾)[1] أي: طريقي الخير والشرّ على تفسير الأكثر، وقيل: أراد به الثديين.

قوله: (﴿**أمّا ثمود فهديناهم**﴾)[2] قيل: الظاهر أنّه إشارة إلى الثالث، انتهى.

ويمكن أن يقال: لمّا خلق الله تعالى لقوم ثمود ناقة من الصخرة، لتكون لهم آية مبصرة على ربوبيته، وبرهاناً على قدرته وألوهيته، فيصحّ جعله إشارة إلى المرتبة الثانية التي ليس فيها توسّط رسول، سيّما مع إضافته سبحانه الهداية إلى نفسه، وإن كان قد أرسل إليهم رسولاً يدعوهم إليه تعالى، ولعلّ ذاك مراد المؤلّف ويشعر به قوله في تفسير هذه الآية فيما بعد، حيث قال: فدلّلناهم الحقّ بنصب الحجج وإرسال الرسل، انتهى.

على أنّ الذوق السليم بعد النظر في الأمثال التي أوردها من الآيات يأبى عن حمله على المرتبة الثالثة، لعدم نسبة الهداية إلى النبي التي هي المقصود.

قوله: (**والثالث الهداية بإرسال الرسل**)[3] قيل[4]: الظاهر إرسال الرسل؛ لأنّه كنصب الأدلّة، فلا معنى لجعل نصب الأدلّة نفس الهداية، وإرسال الرسل سبباً لها، إلّا أن يجعل الباء للبيان إلى الهداية بمعنى بإرسال الرسل، انتهى.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٤. والآية ١٠ من سورة البلد (٩).

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٤. والآية ١٧ فصلت (٤١). وقبله فيه: وقال. وبعده: فاستحبّوا العمى على الهدى.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٤. وبعده فيه: وإنزال الكتب، وإيّاها عنى بقوله: ﴿**وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا**﴾، وقوله: ﴿**إنّ هذا القرآن يهدي للّتي هي أقوم**﴾، والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر، ويريهم الأشياء كما هي بالوحي أو الإلهام والمنامات الصادقة، وهذا قسم يختص بنيله الأنبياء والأولياء، وإيّاه عنى بقوله: ﴿**أُولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾، وقوله: ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا**﴾.

٤ هـ(أ): القائل هو ملّا عصام الدين محمّد. منه.

ولا يخفى عليك أنّ بما وجّهنا قوله إفاضة القوى يندفع ذلك الإيراد ولا يحتاج بمثل هذا الجواب.

قوله: **(فالمطلوب إمّا زيادة)**[١] **إلى آخره** جواب عن سؤال مقدّر، هو أنّ من خصّص الحمد بالله تعالى، وأجرى عليه تلك الصفات المشتملة على المبدأ والمعاد، وأخبر عن عبادته له، واستعانته منه تعالى، موقناً بأنّه كلامه تعالى، كان مهتدياً لا محالة، بل نقول: من طلب الهداية منه تعالى كذلك كان مهتدياً، فما معنى طلب الهداية.

وتقرير الجواب أنّ المطلوب حينئذٍ زيادة ما مُنِحُوه من الهداية، من أجناسها الثلاثة بالنسبة إلى الأُمّة، ومن جميعها بالنسبة إلى الرسول ﷺ، كما قال تعالى: ﴿**والذين اهتدوا زادهم هُدى**﴾[٢] أو المطلوب الثبات والدوام على ما أُعطُوه، نظيره قوله تعالى: ﴿**قال ربّ احكم بالحقّ**﴾[٣]، أو المطلوب حصول المراتب العلية المترتّبة على ما أُعْطُوهُ، قال السيّد الشريف: إنّ حمل لفظ الهداية على التثبيت كان مجازاً، وإن حمل على الزيادة فإن كان مفهوم الزيادة داخلاً في المعنى المستعمل فيه كان مجازاً أيضاً، وإن جعل خارجاً عنه مدلولاً عليه بالقرائن كان حقيقة، لأنّ الهداية الزائدة هداية، كما أنّ العبادة الزائدة عبادة، فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، انتهى كلامه[٤].

فإن قلت: بعد تسليم ما ذكر في صورة الحمل على الزيادة، يمكن أن يقال: لا

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

٢. محمّد (٤٧): ١٧.

٣. الأنبياء (٢١): ١١٢.

٤. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٦٧.

فرق بينها وبين التثبيت في ذلك، فإنّ الهداية الثابتة هداية والعبادة الثابتة عبادة، ولو تشبث بمغايرة الهداية المطلوبة مع الهداية التي كانت قبل السؤال، نجيب بحصول المغايرة في تلك الصورة أيضاً، إذ الهداية المرجوّة في المستقبل مغايرة للهداية الحاصلة في الحال، والدليل وجودها في الحال وعدمها بالنسبة إلى الاستقبال.

قلت: لمّا كان الشيء حاصلاً، والمطلوب بقاؤه لا يمكن أن يكون المطلوب نفسه حذراً من تحصيل الحاصل، فيكون المطلوب أمراً آخر غير الهداية، فيلزم المجاز بخلاف طلب فرد آخر من الهداية، نعم لو كان الهداية أمراً تدريجياً لم يحتج إلى المجاز في كلا الوجهين، ويمكن القول به على بعد، تدبّر.

قوله: **(ما منحوه)**[١] على صيغة الجمع، من الماضي المجهول، والضمير المستتر في الجمع للسائلين، أي: قائلي اهدنا الصراط المستقيم، والضمير البارز المنفصل راجع إلى ما الموصولة أو الموصوفة، المَنْح العطا، منحَه يمنحه كيَمْنَعُه ويَضْربه، والاسم المِنْحَةُ بالكسر وهي العطيّة.

قوله: **(فإذا قاله العارف)**[٢] بيان لطلب حصول المراتب المترتّبة على ما منحوه، والضمير البارز المفعول في (قاله) راجع إلى (اهدنا الصراط المستقيم)، والمراد بالعارف الواصل المهتدي إلى الحقّ إمّا بالأجناس الثلاث كما في الأُمّة أو بالمجموع كما في الرسول.

قوله: **(عنى به أرشدنا طريق السير)**[٣] المستتر في عنى للعارف، والضمير في «به» لـ(اهدنا الصراط المستقيم)، و(أرشدنا) مفعول (عنى)، و(طريق) مفعول ثان له.

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: من الهدى، أو الثبات عليه، أو حصول المراتب المرتبة عليه.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: بالله الواصل.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: فيك.

قوله: **(لتمحو)**[١] بتاء الخطاب، وكذلك تميط، وفي بعض النسخ بنون المتكلّم فيهما، محى لوحه يمحوه محواً، ويمحيه محياً، ويمحاه أيضاً، أزال ما فيه من الخطّ، وأمَطْتُه، أي: نحّيته إذا تزيله، ولا يخفى عليك أنّ تلك المرتبة من الهداية مندرجة في الجنس الرابع، الذي هو طلب رؤية الأشياء والاطّلاع على السرائر، إذ المشاهدة بعين اليقين مشاهدة، والوقوف على حقّ اليقين وقوف على سرٍّ، فلا يرد ما قيل: إنّ هذا جنس خامس من الهداية، فإنّ الرابع هو الهداية إلى الله، وهذه الهداية إلى الفناء في الله، انتهى.

قوله: **(يتشاركان لفظاً ومعنى)**[٢]، إذ اللفظ صيغة الأمر والمعنى الطلب.

قوله: **(ويتفاوتان بالاستعلاء)**[٣]، قال في الكشّاف: وصيغة الأمر والدعاء واحدة، لأنّ كلّ واحد منهما طلب، وإنّما يتفاوتان بالرتبة[٤].

وقال السيّد الشريف: فيه إشارة إلى أنّ تلك الصيغة موضوعة لطلب الفعل مطلقاً، لكنّه من الأعلى أمر، ومن الأدنى دعاء، ومن المساوي التماس، واللفظ في الأحوال كلّها مستعمل في معناه الحقيقي، واعتبر أبو الحسين في الأمر الاستعلاء وفي الدعاء التضرّع، وفي الالتماس عدمهما، انتهى[٥].

فقول المؤلّف بالاستعلاء يحتمل أن يكون إشارة إلى ما ذهب به أبو الحسين من اعتبار الاستعلاء في الأمر، وقوله: (وقيل بالرتبة) إشارة إلى ما يفهم ظاهراً من

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده فيه: عنّا ظلمات أحوالنا، وتميط غواشي أبداننا، لنستضيء بنور قدسك، فنراك بنورك، والأمر والدعاء.
٢. تفسير البيضاوي ١: ١٥.
٣. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: والتسفّل، وقيل: بالرتبة.
٤. الكشّاف ١: ١٥.
٥. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٦٧.

الكشّاف، من عدم اعتبار الاستعلاء وأخويه في المعنى، ويحتمل أن يكون مراده أنّه لا يستلزم علوّه بحسب الرتبة في الواقع، بل يكفي كونه مستعلياً، سواء ثبت له العلوّ أو لا، وقوله: قيل بالرتبة، إشارة إلى خلافه، ثمّ إنّه لم يتعرّض للالتماس لظهور حاله.

قوله: (**والسراط من سرِط الطعام**) بالكسر (**إذا ابتلعه**)[1]، سرطتُ الشيء بالكسر أسرَطه سرطاً، بلعتُه من غير مضغ، وأسْترطه، أي: أبتلعه، في المثل: لا تكن حُلواً فَتُسْتَرطُ ولا مُرّاً فَتُعْقى، من قولهم أعْقَيْتُ الشيء إذا أزلته من فيك لمرارته.

قوله: (**فكأنّه يَسْرِطُ**)، أي: الصراط (**السابلة**)[2] أي: سالكه، قال الراغب: سمّي بالصراط على توهّم أنّه يبتلع سالكه، أو يبتلعه سالكه، كما يقال: أكلته المفازة، إذا أضمرَتْهُ أو أهلكَتْهُ، وأكل المفازة إذا قطعها، وكذلك سمّي باللّقم، لأنّه يلتقمهم، أو يلتقمونه[3].

قوله: (**لقماً**)[4] قال الجوهري: اللّقم بالتحريك وسط الطريق، واللّقم بالتسكين مصدر قولك لقمت الطريق وغيره، ألقُمه بالضم إذا سددت فمه، والتقمت اللّقمة إذا ابتلعتها، ولقِمته بالكسر لقماً وتلقمتها إذا ابتلعتها في مُهْلَةٍ[5].

قوله: (**والصراط من قلب**)[6] **إلى آخره**. قد علمت أنّ أصله السراط بالسين، لكن لمّا لم يطابق، أي: لم يناسب السين الطاء؛ لأنّ الطاء من الحروف المجهورة المستعلية، والسين من الحروف المهموسة المنخفضة، واجتماعهما لا يخلو من ثقل،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥.
٢. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده فيه: ولذلك سمّي.
٣. مفردات الراغب: ٤٠٧ «سرط».
٤. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: لأنّه يلتقمهم.
٥. الصحاح ٤: ٢٠٣١ «لقم».
٦. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده فيه: السين صاداً ليطابق الطاء في الإطباق.

فأُبدلت السين صاداً، لتناسب الطاء في الاستعلاء، مع مناسبتها للمبدل منه، أي: السين في الهمس.

قوله: (**وقد يشمّ الصاد**)[١] **إلى آخره**. أي: قد يمال الصاد نحو الزاء، قال الجوهري: إشمام الحرف أن تشمّه الضمة، أو الكسرة، وهو أقل من رَوْم الحركة، لأنّه لا يسمع وإنّما يتبيّن بحركة الشفة، ولا يعتدّ بها حرفاً لضعفها، انتهى[٢].

فعلى هذا لا بدّ من تجريد الإشمام من قيد الضمّة والكسرة مثلاً، ويحتمل أن يكون من قولهم أشممته الطيب، أي: قد يشمّ الصاد رائحة من صوت الزاء.

قوله: (**ليكون**) الصاد بسبب إشمامه صوت الزاء (**أقرب إلى المبدل منه**)[٣] أي: السين، أمّا كون الصاد قريباً من المبدل منه، أي: السين، فلكونها من الحروف الرخوة مثلها، وأمّا كون الزاء أقرب هاهنا إلى السين، فلكونها مع الرخاوة من الحروف المنخفضة المنفتحة، مثل السين، بخلاف الصاد فإنّها من المستعلية المطبقة.

قوله: (**وقرأ ابن كثير**)[٤] قال في التبيان: قرأ ابن كثير في رواية ابن مجاهد عن قنبل والكسائي من طريق ابن حمدون ويعقوب من طريق رويس بالسين وكذلك في سراط في جميع القرآن[٥].

قوله: (**بالأصل**)[٦] أي: السراط بالسين.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده فيه: صوت الزاي.

٢. الصحاح ٤: ١٩٦٣ «شمم».

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: برواية قنبل عنه، ورويس عن يعقوب.

٥. التبيان ١: ٤٠.

٦. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وهذا القول مع توضيحه كان بعد القول التالي فقدمناه حسب البيضاوي.

قوله: **(وحمزة بالإشمام)**[١] في الموضعين خاصّة، أي: الصراط المستقيم وصراط الذين أنعمت عليهم في رواية علي بن سالم، وفي رواية الدوري وخلّاد إشمامها الزاء ما كان فيه ألف ولام، وأمّا الصاد إذا سكنت وكان بعدها دال، نحو يصدق وفاصدع ويصدفون، يشمّها الزاء حيث وقع حمزة والكسائي وخلف ورويس.

قوله: **(والثابت في الإمام)**[٢]، أي: في مصحف الإمام بحذف المضاف وأراد بالإمام عثمان.

قوله: **(في التذكير والتأنيث)**[٣]، أي: كما أنّ الطريق يذكّر ويؤنّث، تقول: الطريق الأعظم والطريق العظمى، كذلك الصراط يذكّر ويؤنّث، تقول: الصراط الأعظم والصراط العظمى.

قوله: **(والمستقيم المستوي)**[٤]، أي: الذي لا اعوجاج فيه، قال جرير:

أمير المؤمنين على صراطٍ إذا اعوجّ الموارد مستقيم[٥]

أي: على طريقٍ واضحٍ.

قوله: **(والمراد به طريق الحقّ)**[٦] والصواب، الذي ينجي سالكه من النار ويوصله إلى الجنّة في جميع الأفعال والإرادات، ليشمل الوجوه التي قيل في معنى الصراط المستقيم:

أحدها: أنّه كتاب الله تعالى، وهو المروي عن ابن مسعود.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: والباقون بالصاد وهو لغة قريش.
٢. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده فيه: وجمعه سرط ككتب، وهو كالطريق.
٣. تفسير البيضاوي ١: ١٥.
٤. تفسير البيضاوي ١: ١٥.
٥. ديوان جرير ٥٤٨.
٦. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

وثانيها: أنّه الإسلام، وهو المروي عن جابر وابن عبّاس.

والثالث: أنّه دين [الله] الذي لا يقبل من العباد غيره، وهو المروي عن محمّد ابن الحنفيّة.

والرابع: أنّه النبي والأئمّة عليهم السلام القائمون مقامه، وهو المروي في أخبارنا.

فالأولى حمل الآية على العموم ليدخل جميع ذلك فيه.

قوله: (**وقيل هو ملّة الإسلام**)[١] فالمراد التثبيت عليه، ويحتمل أيضاً أن يكون المراد زيادته، باعتبار زيادة اليقين فيه، أو باعتبار زيادة العمل بشرائعه بحيث لا يفوت شيء من الفرائض والمسنونات.

[صراط الذين أنعمت عليهم]

قوله: (**بدل من الأوّل**)[٢] وقيل: صفة له، ويحتمل أن يكون عطف بيان له، ويتضمّن الفائدة التي يتضمّنه البدل، حيث جعل طريق المؤمنين مبيّناً وموضّحاً للصراط المستقيم.

لا يقال: يجب أن يكون عطف البيان أوضح من متبوعه.

لأنّا نقول: لا يلزم ذلك، لجواز حصول الإيضاح من اجتماعهما، كما قرّر في موضعه.

هذا، ثمّ إنّه يحتمل أن نقول: إنّه عطف بيان جيء به للمدح لا للإيضاح، كما قال صاحب الكشّاف: إنّ البيت الحرام في قوله تعالى: ﴿**جعل الله الكعبة البيت الحرام**

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده فيه: ﴿**صراط الذين أنعمت عليهم**﴾.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

قياماً للناس﴾[١] عطف بيان جيء به للمدح لا للإيضاح[٢]، والمبالغة في استقامة طريق المؤمنين حينئذٍ بالغة مبلغ الكمال، حيث مدح الصراط المستقيم في الاستقامة بأنّه صراطهم.

قوله: (**بدل الكلّ**)[٣]، البدل في عرف النحاة تابع مقصود بالنسبة دون متبوعه وهو أنواع أربعة:

بدل الكلّ، وهو ما يكون كلّ المبدل منه، ويكون ذاته عين ذاته وإن كان مفهوماهما متغارين، مثل: جائني أخوك زيد.

وبدل البعض، وهو الذي يكون ذاته بعضاً من ذات المبدل منه وإن لم يكن مفهومه بعضاً من مفهومه، مثل: جائني القوم أكثرهم.

وبدل الاشتمال، وهو الذي لا يكون ذاته عين المبدل منه ولا بعضه، ويكون المبدّل منه مشتملاً عليه لا كاشتمال الظرف على المظروف، بل من حيث كونه دالاًّ عليه إجمالاً، متقاضياً له بوجه ما، بحيث تكون النفس عند ذكر المبدل منه متشوّقة إلى ذكره منتظرة له، فجيء به مبيّناً وملخّصاً لما أُجمل أوّلاً، مثل: سلب زيد ثوبه، وعرّفه بعضهم بأنّه بدل مسبّب غالباً عن اشتمال أحد المبدلين على الآخر، إمّا اشتمال البدل على المبدل منه، نحو: سلب زيد ثوبه، أو بالعكس، نحو قوله تعالى: ﴿**ويسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه**﴾[٤].

وبدل الغلط، وهو المسبب عن الغلط، مثل قولك: جائني زيد وعمرو، إذا كنت

---

١. المائدة (٥): ٩٧.

٢. الكشّاف ١: ٦٨١.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

٤. البقرة (٢): ٢١٧.

أردت أن تقول: جائني عمرو فغلطت وقلت: جائني زيد.

قوله: (**وهو**)، أي: صراط الذين على تقدير كونه بدلاً (**في حكم تكرير العامل**)[١]، أي: كأنّه قيل: اهدنا الصراط المستقيم، اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم، ولا يخفى عليك أنّه ذهب بعضهم إلى تقدير العامل في البدل، بناء على أنّه وإن عدّ من التوابع إلّا أنّه مستقلّ برأسه، مقصود بالنسبة، بخلاف الصفة والتأكيد وعطف البيان، ولذا لم يشترط مطابقة البدل للمبدل منه تعريفاً وتنكيراً، وهذا يقتضي أن يكون عامله أيضاً مستقلّاً على حدة لا عاملاً في شيء قبله، وذهب بعضهم إلى أنّ استقلال البدل وكونه مقصوداً بالنسبة يشعران بأنّ العامل فيه هو الأوّل لا مقدّر آخر، لأنّ المتبوع كالساقط، فكأنّ العامل لم يعمل في الأوّل.

هذا، فالظاهر أنّ المؤلّف لم يصرّح بتقدير العامل وقال في حكم تكرير العامل ليتمّ كلامه على المذهبين: أمّا على الأوّل فظاهر، وأمّا على الثاني فلأنّ العامل تارة عمل في المبدل منه ولوحظ معه، وتارة عمل في البدل بإسقاطه عن المبدل منه ولوحظ مع البدل فتكرّر.

قوله: (**وفائدته التوكيد**)[٢] لما فيه من التثنية والتكرير، أي: تثنية المنسوب إليه الدالّة على تقرير المقصود، حيث ذكر أوّلاً مجملاً وثانياً مفصّلاً، وتكرير العامل الموجب لتكرير النسبة الذي يفيد تقريرها.

قوله: (**والتنصيص**)[٣]، أي: وأيضاً فائدة البدل التنصيص بالشهادة للصراط المستقيم بالاستقامة، حيث جعل بياناً وتفسيراً للصراط المستقيم.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده فيه: من حيث أنّه المقصود بالنسبة.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: على أنّ طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة.

قوله: **(على آكد وجه وأبلغه)**[١]، أي: على وجه هو آكد وأبلغ من أن يوصف صراطهم بالاستقامة، ألا ترى أنّ قولك: هل أدلّك على أكرم الناس وأفضلهم فلان، أبلغ وآكد في وصفه بالكرم والفضل من قولك: هل أدلّك على فلانٍ الأكرم والأفضل؟ لأنّك ثنّيت ذكره مجملاً أوّلاً ومفصّلاً ثانياً، وأوقعت فلاناً تفسيراً وإيضاحاً للأكرم الأفضل فجعلته علماً في الكرم والفضل، فكأنّك قلت: من أراد رجلاً جامعاً للخصلتين فعليه بفلان فهو المشخّص المعيّن، لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع، هكذا في الكشّاف[٢].

قوله: **([و]قيل ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ الأنبياء)**[٣] وهذا القول منسوب إلى قتادة، والمراد بصراطهم مواظبتهم على طاعة الله ومجانبتهم عن المعصية، لا شرائعهم المنسوخة.

قيل[٤] اعتراضاً على المؤلّف: هذا أولى من حمله على المؤمنين، لرجحان طريقهم على طريق سائر المؤمنين، فهو أولى بالقصد إلى السؤال، وأيضاً الأنسب بقصد النبي ﷺ في القراءة طريقة الأنبياء، لا طريقة سائر المؤمنين، انتهى.

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ قول القائل اهدنا طريق زيد يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد ذلك الطريق من حيث إنّه طريق زيد، يعني: يكون الاقتداء بزيد منظوراً.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: لأنّه جعل كالتفسير والبيان له، فكأنّه من البيّن الذي لا خفاء فيه أنّ الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين.

٢. الكشّاف ١: ١٦.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

٤. هـ(أ): القائل هو ملّا عصام الدين محمّد. منه.

والثاني: أن يكون المطلوب خصوص تلك الطريقة من غير نظر إلى سالكها إلّا أنّه لمّا كان تلك الطريقة معروفة بطريقة زيد عبّر عنها بها.

إذا عرفت هذا فنقول: لعلّ المؤلّف في الأوّل حمل الكلام على الثاني، فيكون المطلوب حينئذٍ ملّة الإسلام، ولا بعد في طلبه عليه السلام ذلك بالمعاني المذكورة، ويؤيّد هذا قوله تعالى: ﴿**قل إنّني هداني ربّي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملّة إبراهيم حنيفاً**﴾[1]، حيث فسّر الطريقة بالملّة الحنيفة، تدبّر ففي الكلام بعد تأمّل.

وأيضاً يمكن أن يجاب بأنّ غرض المؤلّف من تفسير المنعم عليهم بالمؤمنين، بناءً على التعميم على وجه يشمل هذه التفاسير، كما مرّ مثله في تفسير الصراط، حيث فسّره بطريق الحقّ، لا خصوص ملّة الإسلام أو غيرها، والمؤمنون والمسلمون يشمل الأنبياء وغيرهم من الصدّيقين والشهداء والصالحين، ألا ترى كيف قال الله تعالى: ﴿**آمن الرسول بما أُنزل إليه من ربّه**﴾[2] وقال: ﴿**أوَ لم تؤمن**﴾[3] وقال: ﴿**حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين**﴾[4].

قوله: (**وقيل أصحاب موسى وعيسى**)[5] نسب صاحب الكشّاف هذا القول إلى ابن عبّاس، لكن ليس في كلامه أصحاب عيسى، بل قال: وعن ابن عبّاس هم أصحاب موسى قبل أن يغيّروا[6].

---

١. الأنعام (٦): ١٦١.

٢. البقرة (٢): ٢٨٥.

٣. البقرة (٢): ٢٦٠.

٤. الأنعام (٦): ٧٩.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

٦. الكشّاف ١: ١٦.

قوله: **(قبل التحريف والنسخ)**[١]، أي: طريقتهم التي كانوا عليها قبل تحريفهم التوراة والإنجيل وقبل أن ينسخ دينهم.

قوله: **(وقرئ صراط من أنعمت)**[٢]، قد نسب جار الله العلّامة في الكشّاف هذه القراءة إلى ابن مسعود[٣] والشيخ الجليل أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي في التبيان إلى عبد الله بن الزبير وعمر بن الخطاب ثمّ قال: ويروى عن أهل البيت عليهم السلام ووافقه صاحب مجمع البيان[٤].

قوله: **(وهي في الأصل)**[٥]، أراد أنّ النعمة بالكسر بمعنى الحالة المستلذّة، فأُطلقت على نفس ما يستلذّه لحصول تلك الحالة بها، تسمية للسبب باسم المسبّب، قال في القاموس: النِعمة بالكسر المال والمسرّة[٦].

قوله: **(من النَعمة)**[٧] بالفتح، أي: النِعمة بالكسر مأخوذة من النَعمة بالفتح.

قوله: **(وهي)**، أي: النعمة بالفتح **(اللين)**[٨]، كالنعومة لان يَلينُ لِيْناً ولَياناً بالفتح فهو ليْنٌ ولَيّنٌ كميتٍ وميّتٍ، والمخفّفة في المدح خاصّة، كذا في القاموس[٩].

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده فيه: عليهم، والإنعام إيصال النعمة.

٣. التبيان ١: ٤٣.

٤. مجمع البيان ١: ٦٧.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

٦. القاموس ١٠٧٢: نعم. ولم يرد فيه لفظة (المال).

٧. تفسير البيضاوي ١: ١٥.

٨. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: ونعم الله.

٩. القاموس ٤: ٣٨١ «لان».

قوله: **(وإن كانت لا تحصى)**[١]، أي: أنواعها وأشخاصها.

قوله: **(رُوحاني)** بضمّ الراء **(كنفخ الرُوح)**[٢]، الرُوح نعمة، ونفخه إنعام، فإطلاقها على النفخ من إطلاق اسم المسبّب على السبب، وكذلك تخليق البدن.

قوله: **(كالفهم)** يمكن أن يكون هذا إشارة إلى إدراك الجزئيات، **(والفكر)** إشارة إلى إجالة النظر من المطالب إلى المبادئ، وإعادتها منها إلى المطالب، **(والنطق)**[٣] إشارة إلى إدراك الكلّيات.

قوله: **(والكسبي تزكية النفس)** هذا أيضاً قسمان، روحاني يشير إليه قوله: **(تزكية النفس [عن الرذائل] وتحليتها)**[٤]، وجسماني يشير إليه قوله: (وتزيين البدن)، هكذا قال أكثر المحشّين.

قوله: **(والثاني أن يغفر)**[٥]، قيل[٦]: لا يخفى أنّه أيضاً قسمان: موهبي كنفخ الروح في الآخرة وتوابعه، وكسبي كجزاء الأعمال، وأيضاً روحاني وجسماني، كتزيّنه بحلي الجنّة، والنعم الحسّية، انتهى.

ويمكن أن يعتذر بأنّ النعم الأُخروية لمّا لم يفارق بعضها بعضاً لم يعتدّ بجعلها

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٥. وبعده: كما قال: **﴿وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها﴾** تنحصر في جنسين: دنيوي وأخروي، والأول: قسمان: موهبي وكسبي، والموهبي قسمان.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: فيه وإشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: وجسماني كتخليق البدن والقوى الحالّة فيه، والهيآت العارضة له من الصحة وكمال الأعضاء.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: عن الرذائل، وتحليتها بالأخلاق السنية والملكات الفاضلة، وتزيين البدن بالهيآت المطبوعة والحلي المستحسنة، وحصول الجاه والمال.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: ما فرط منه، ويرضى عنه، ويبوّئه في أعلى علّيين مع الملائكة المقرّبين أبد الآبدين.

٦. هـ(أ): القائل هو ملّا عصام الدين محمّد. منه.

أقساماً، بخلاف النعم الدنيوية، فإنّها يفارق بعضها عن بعض، كما لا يخفى.

فإن قلت: ألا يفارق نعمة نفخ الروح في الآخرة عن سائر النعم بالنسبة إلى الكفّار.

قلت: لا، لأنّ نفخ الروح ليس بالنسبة إليهم نعمة، ألا شعرت بقوله تعالى: ﴿**ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً**﴾[١]، على أنّ في كلامه إشارة إلى الأقسام غير الكسب، فإنّ قوله: (يغفر ما فرط) تلويح إلى الموهبي، وفي قوله: (ويرضى عنه) إلى الروحاني، وفي قوله: (ويبوّئه) إلى الجسماني، ولعلّ النكتة في ذلك التنبيه على أنّ النعم الأُخروية ممّا لا يستوثق به بالأعمال، بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، على أنّه يمكن أن يجعل قوله: (ويغفر ما فرط) إشارة إلى الموهبي، (ويرضى عنه) إلى الكسبي، (ويبوّئه) إلى الجسماني، و(مع الملائكة المقرّبين) إلى الروحاني.

قوله: **(والمراد هو القسم)**[٢]، أي: يصلح أن يكون المراد من النعمة في ﴿**أنعمت عليهم**﴾ النعم الأُخروية كلّها، وأن يكون النعم الدنيوية لكن لا كلّها، بل ما يكون وسيلة إلى النعم الأُخروية؛ لأنّ المقصود هداية صراط المسلمين، لا صراط كلّ من أنعم الله عليه، فلو لم يرد بـ﴿**أنعمت عليهم**﴾ النعم الأُخروية أو النعم الدنيوية لكن لا كلّها، بل ما كان وسيلة إلى النعم الأُخروية أو مجموعهما، كما يشعر به العطف بالواو، لكان صراط المنعّمين مشتركاً بين صراط المؤمنين وصراط الكفّار، لكونهم منعّمين في الدنيا.

---

١. النبأ (٧٨): ٤٠.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده فيه: الأخير، وما يكون وصلة إلى نيله من القسم الآخر، فإنّ ما عدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر.

قيل[١]: ولك أن تريد جميع النعم الدنيوية والأُخروية ولا يشترك فيه المؤمن والكافر، انتهى.

ويمكن أن يجاب بأنّ هذا يستدعي كون المؤمنين منعّمين بجميع النعم الدنيوية، وليس كذلك، فافهم.

[غير المغضوب عليهم ولا الضالّين]

قوله: (﴿**غير المغضوب عليهم**﴾)[٢]، لم يجز أن يقال: غير المغضوبين عليهم؛ لأنّ الضمير قد خرج في (عليهم)، فاستغنى عن أن يجمع المغضوب، وهكذا حكم كلّ ما تعدّى بحرف جرّ، تقول: رأيت القوم غير مذهوب بهم، استغنيت بالضمير المجرور في بهم عن جمع المذهوب، هكذا في مجمع البيان[٣]، قال ابن جنّي: صرّح بإسناد النعمة إليه على طريقة الخطاب تقرّباً، وزُوِيَ[٤] عنه إسناد الغضب تأدّباً، كأنّه قيل: الإنعام فائض من جنابك وأمّا أُولئك يستحقّون أن يغضب عليهم.

قوله: (**بدل من ﴿الذين) أنعمت عليهم﴾**، بدل الكلّ، اختار البدل للتأكيد، والتنصيص بأنّ المنعم عليهم بيانه وتفسيره هم الذين سلموا من الغضب والضلال، ليكون ذلك شهادة للسالمين عن الغضب والضلال بالإنعام عليهم على أبلغ وجه وآكده، كما أشار إليه بقوله: (**على معنى أنّ المنعم عليهم**)[٥]، ولم يتعرّض لبيان التأكيد لظهوره.

---

١. هـ(أ): القائل هو ملّا عصام الدين محمّد. منه.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: ولا الضالّين.

٣. مجمع البيان ١: ٧٠.

٤. هامش «الف»: زوي، أي: صرف.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده فيه: هم الذين سلموا من الغضب والضلال.

قوله: **(أو صفة له)**[١]، أي: للذين أنعمت عليهم، فكأنّ المعنى أنّهم جمعوا بين النعمة المطلقة التي أُثبتت لهم بطريق الصلة، وبين السلامة التي أُثبتت بطريق الصفة، قال الشيخ الجليل أبو جعفر الطوسي في تفسيره الموسوم بالتبيان: ويحتمل أن يكون غير مجروراً لتكرير العامل الذي خفض (الذين)، فكأنّك قلت: صراط الذين أنعمت عليهم صراط غير المغضوب عليهم، ويتقارب معناهما؛ لأنّ الذين أنعمت عليهم هم الذين لم يغضب عليهم[٢].

قوله: **(مبيّنة)**[٣]، أي: الصفة هاهنا يحتمل أن تكون صفة مبيّنة إنّما أُوتي بها للتأكيد والبيان، وهذا إذا أُريد بالمؤمنين على ما فسّر المنعَم عليهم به المؤمنون الكاملون في الإيمان، أو مطلق المؤمنين بشرط كون الإيمان مشتملاً على الأعمال كما هو مذهب الاعتزال، أو أُريد بالمنعم عليهم الأنبياء أو أصحاب موسى وعيسى قبل التحريف، كما أشار إليهما.

ويحتمل أن يكون صفة مقيّدة إنّما أُوتي بها لتقييد الموصوف بها، لا لبيان الموصوف وتأكيده، وهذا إذا أُريد بالمؤمنين المتّصفين بوصف الإيمان مطلقاً، ولا يشتمل الإيمان على الأعمال بل يكون عبارة عن التصديق وحده أو مع الإقرار، وعلى جعل الصفة مقيّدة يمكن أن يراد بمجموع الموصوف والصفة المؤمنون، ويظهر أنّه يمكن جعل النعمة شاملة للدنيوية بأقسامها والأُخروية، ولا ضرورة لمجيئه إلى التخصيص.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

٢. التبيان ١: ٤٤.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: أو مقيّدة على معنى أنّهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان، وبين السلامة من الغضب والضلال.

قوله: **(وذلك إنّما يصحّ)**[١]، جواب عن سؤال مقدّر، وهو أن لا يصحّ جعل (غير) صفة للموصول، أي: (الذين أنعمت عليهم)، إذ يجب المطابقة بين الصفة والموصوف في التعريف والتنكير، والموصوف هاهنا معرفة؛ لأنّ الموصول من المعارف، والصفة أعني (غير) نكرة وإن أُضيف إلى المعارف، إذ قد صرّح في النحو أنّ إضافة نحو (غير) و(مثل) لا يفيد تعريفاً أصلاً، وإن كانا مع المضاف إليه المعرفة لتوغّلهما في الابهام، إلّا أن يكون للمضاف إليه ضدّ واحد يعرف بغيريّته، كقولك: عليك بالحركة غير السكون، وكذلك إذا كان للمضاف إليه مثل اشتهر بمماثلته في شيء من الأشياء، كالعلم والشجاعة، فقيل له: جاء مثلك كان معرفة، إذا قصد الذي يماثله في الشيء الفلاني، وهاهنا ليس للمضاف إليه، أعني: المغضوب عليهم ضدّ واحد يعرف المضاف، أعني: (غير) بغيريّته، فكيف يصحّ جعله صفة للموصول. فأجاب بقوله: (وذلك إنّما يصحّ بأحد التأويلين) وسنوضّحه لك عند قوله: (بأحد التأويلين)، فانتظر.

فإن قلت: لم خصّ التأويل على تقدير صفتية (غير) دون بدليته، مع أنّه لا يصحّ إبدال النكرة الغير الموصوفة عن المعرفة، إذ قد تقرّر في النحو أن إذا كان البدل نكرةً مُبْدَلةً من معرفة، فنعت البدل النكرة واجب، لئلّا يكون ما هو المقصود بالنسبة أنقص من غير المقصود من كلّ وجه، مثل: قوله تعالى: **﴿بالناصية ناصية كاذبة﴾**[٢].

قلت: ذلك إذا لم يُفِد البدل ما زاد على المبدل عنه، وأمّا إذا أفاد فجائز، كما في قولنا: مرّرت بأبيك خير منك، لكن لا يخفى عليك أنّ هذا الجواب إنّما يفيد هاهنا

١. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

٢. العلق (٩٦): ١٦.

إذا أُريد مطلق المؤمنين ولم تكن الأعمال كلّها داخلة في الإيمان، وإلّا فالبدل، أعني: (غير المغضوب عليهم) لا يفيد شيئاً أزيد ممّا أفاده المبدل منه.

قوله: **(بأحد التأويلين)**[١]، أي: الحكم بصحّة توصيف الموصول بـ(غير) يتمشّى بأحد التأويلين، إمّا بتأويل في جانب الموصوف، ليصير نكرة مثل الصفة، أو بتأويل في جانب الصفة، ليصير معرفة مثل الموصوف، ويحصل المطابقة.

قوله: **(إجراء الموصول مجرى النكرة)**[٢]، هذا تأويل في جانب الموصوف، وحاصل الجواب حينئذٍ أنّ كما أنّ المعرّف باللام إذا أُريد به الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض الأفراد لا بعينه، وهو المسمّى بالعهد الذهني، كان في المعنى كالنكرة، فتارة ينظر إلى معناه فيعامل معاملة النكرة، كالوصف بالنكرة وبالجملة، وتارة ينظر إلى لفظه ويجري عليه أحكام المعارف، كالوصف بالمعرفة، وجعله مبتدأ وذا حال، فكذلك الموصول الذي هو في حكم المعرّف باللام إذا قصد به البعض الغير المعيّن، فهو في المعنى كالنكرة، فتارة ينظر إلى معناه فيعامل معاملة النكرة، وأُخرى إلى لفظه ويعامل معاملة المعرفة، وهاهنا نُظِر إلى معناه، فعومل معاملة النكرة ووصف بالنكرة، أعني: (غير المغضوب عليهم).

وقد اعترض السيّد الشريف بأنّه ذكر أوّلاً أنّ (الذين أنعمت عليهم) المؤمنون مطلقاً، ثمّ نقل أنّهم الأنبياء، أو أصحاب موسى وعيسى على نبيّنا وعليهما السلام قبل التحريف والنسخ، فالموصول على القولين الأخيرين عهد خارجي تقديري فيكون معيّناً، وعلى الأوّل مستغرق للكلّ فيكون أيضاً أمراً معيّناً لا تعدّد فيه أصلاً، فليس هاهنا معنى لا يكون فيه تعيين.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وفيه: تأويلين.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: إذ لم يقصد به معهود.

وأجاب بإرادة طائفة من المؤمنين لا بأعيانهم، وكذلك طائفة من الأنبياء وأصحاب موسى وعيسى على نبيّنا وعليهما السلام[١].

ولا يخفى عليك أنّه يحتمل أن يورد على هذا الجواب: أن لا دلالة للموصول بحسب القرائن على البعضية، ولو أُريد البعض الكامل منهم لانصراف المطلق إليه، فيصير عهداً خارجياً تقديرياً، فالمتعيّن هناك الاستغراق، فيكون أمراً معيّناً، إذ لا تعدّد فيه أصلاً، وهذا الكلام الذي ذكرنا بناؤه على أنّه إذا لم يكن في المقام قرينة على العهد الذهني يجب حمله على الاستغراق، ويمكن منعه، وكذلك يمكن ادّعاء وجود القرينة الحالية على عدم الاستغراق، فتدبّر.

فإن قلت: حمل الموصول على العهد الذهني لا يناسب إبداله عن الصراط المستقيم، للتنصيص المذكور، إذ يصير المعنى أنّه للتنصيص على أنّ طريق بعض غير معيّن من المؤمنين هو المشهود عليه بالاستقامة، ولا جهة لجعل طريق طائفة غير معيّنة من المسلمين بيّناً ظاهراً من الصراط المستقيم.

قلت: ليس المعنى في العهد الذهني بعضاً ما بوصف الإبهام، ولا بعضاً معيّناً في الواقع غير مأخوذ تعيّنه في الكلام، بل المراد به الفرد المنتشر الذي يتحقّق بتحقّق أيّ فرد كان.

ثمّ أورد بعضهم على المؤلّف في ردّ تأويله المذكور: أنّه قد بيّن الله تعالى في آيةٍ أُخرى أنّ الذين أنعم الله عليهم من هم، وهي: ﴿**فأُولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين**﴾[٢] فالموصول معيّن، انتهى.

فإن قلت: يدفع هذا الإيراد: بأنّ هذا إنّما يصحّ إذا كانت الآية المذكورة قبل

---

١. حاشية السيد الشريف على الكشاف: ٧٠.
٢. النساء (٤): ٦٩.

الفاتحة نزولاً، والظاهر خلافه.

قلت: لا يلزم في البيان أن يكون متقدّماً على المبيّن، بل ادّعى بعض أنّه يلزم تأخّره ألبتة. والحقّ في الجواب منع دلالة تلك الآية على كونه بياناً لهـذه الآيـة، وزيادة تحقيق هذا الكلام يستدعي بسطاً لا يليق بهذا المقام، تأمّل.

قوله: **(كالمحلّى)**[١]، أي: كالمحلّى باللام في قول الشاعر، وكالمحلّى باللام في قولهم: إنّي لأمرّ على الرجل، فإنّه لم يقصد بالمحلّى باللام في ذينك المثالين جميع أفراد اللئيم وجميع أفراد الرجل، إذ لا مرور عليه، ولا فرداً معيّناً لعدم الدلالة عليه، ولا الحقيقة من حيث هي، إذ لا يناسبها المرور، بل الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد لا بعينه، أي: على لئيم وعلى رجل.

قال السيّد الشريف: قوله: (يسبّني) صفة له لا حال منه، إذ ليس المـعنى عـلى تقييد المرور بحال السبّ، بل على أنّ له مروراً مستمرّاً في أوقات متعاقبة على لئيم من اللئام اتّخذ سبّه دأباً، ومع ذلك يعرض عنه صفحاً، فإنّه أدلّ على إغضائه من السفهاء وعدم اشتغاله بمكافئتهم، وتمامه:

فمضيت ثمّة قلت لا يعنيني

أي: فأمضي، ثمّ أقول على الاستمرار كما في أمرّ، والعدول إلى صيغة الماضي لتحقيق اتّصافه بالإعراض عنهم، وثمّة كلمة عطف تلحقها التاء في عطف الجـمل خاصّة، والمقصود بها هاهنا التراخي في الرتبة، أي: ترقّيتُ من عدم المجازاة إلى مرتبة أعلى وقلت: لا يعنيني ذلك السبّ، كأنّه ينسى نفسه بتلك الحالة، وتصوّرها

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: في قوله: ولقد أمرّ على اللئيم يسبني، وقولهم إنّي لأمرّ على الرجل مثلك فيكرمني.

بصورة أُخرى تكرّماً، انتهى كلامه[١].

قوله: ([أ]و جعل غيرٍ معرفةً)[٢] هذا جواب آخر عن السؤال المقدّر المذكور، بالتأويل في جانب الصفة أعني (غير)، وحاصل الجواب حينئذٍ أنّا لا نسلّم أنّ الصفة نكرة بل هي أيضاً معرفة، فالمطابقة حاصلة، إذ غير إذا أُضيف إلى ما له ضدّ واحد يتعرّف ويتعيّن، كما يتعيّن الحركة من لفظ (غير) حال إضافته إلى السكون في قولهم: عليك بالحركة غير السكون؛ لأنّ للسكون ليس إلّا ضدّ واحد هو الحركة، فإذا قيل غير السكون تعيّنت الحركة.

قال السيّد الشريف: عند قول صاحب الكشّاف في هذا المقام: أجاب أوّلاً بأنّ الموصوف نكرة في المعنى، وثانياً بأنّ الصفة معرفة، فعلى الأوّل يجب أنّ يحمل المغضوب عليهم والضالّين على اليهود والنصارى، كما سينقله ليبقى لفظ (غير) على إبهامه نكرة مثل موصوفه، وحينئذٍ يظهر التشبيه باللئيم يسبّني، وعلى الثاني يجب حملها على مطلق المغضوب عليهم والضالّين، فيكون المضاف مشتهراً بمغايرة المضاف إليه، فيتعرّف «غير»، ويكون الموصوف حينئذٍ محمولاً على أحد الوجوه الثلاثة المذكورة أوّلاً، فيتوافق الصفة والموصوف لفظاً ومعنى، انتهى[٣].

ولا يخفى عليك أنّ غرضه من هذا الكلام دفع اعتراض، وهو أنّ مثل هذه الإضافة تقتضي التعريف قطعاً، فـ«غير» معرفة لا محالة، فلا يلائم التأويل الأوّل.

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٧٠.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: بالإضافة، لأنّه أُضيف إلى ما له ضدّ واحد وهو المنعم عليه، فيتعيّن تعيّن الحركة من غير السكون.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٧٠ ـ ٧١.

قوله: **(وعن ابن كثير نصبه)**[١]. قال في الكشّاف: وهي قراءة رسول الله ﷺ[٢]، وقال السيّد الشريف: قيل: أي عادته قبل العرضة الأخيرة وإلّا فكلّ القراءات قراءته، وقيل: كلّ واحدة من السبع المتواترة تنسب إلى واحد من الأئـمّة لاشتهاره بـها، وتفرّده فيها بأحكام خاصّة في الأداء، وأمّا غيرها فإذا ظهر فيه أمـر الروايـة ولم يشتهر بها أحد نسب إليه ﷺ، ولا يلزم من ذلك اعتباره بها، وهذا هو الصحيح، انتهى[٣].

قوله: **(على الحال)**[٤] فكأنّه قال: صراط الذين أنعمت عليهم لا مغضوباً عليهم.

قوله: **(والعامل أنعمت)**[٥]، أي: العامل في الحال هو أنعمت، وهو ظاهر، وكـذا العامل في ذي الحال، أعني: الضمير فـي عـليهم، إذ العـمل فـي مـجموع الجـارّ والمجرور عمل في المجرور، بمعنى أنّه غير خارج عن المعمولية.

على أنّ التحقيق أنّ المنصوب المحلّي والمرفوع المحلّي هو المجرور فقط؛ لأنّ أثر الجارّ إنّما هو في تقدير الفعل وإفضائه إلى الاسم، فإنّ حرف الجرّ أداة توصل معنى الفعل إلى مجرور، فالمجرور هاهنا وحده مـنصوب المـحلّ بـالفعل، وبـهذا الاعتبار وقع ذا حال، فلا يرد أنّ العامل في الحال هو الفعل، وفي ذي الحال هـو الجارّ، وهكذا نقول في المرفوع المحلّ[٦] في (عـليهم) الثـانية هـو المـجرور، لا مجموع الجارّ والمجرور، فلا يرد الإشكال بأنّ الإسناد إليه من خـواصّ الاسـم،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

٢. الكشّاف ١: ١٧.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٧١.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: من الضمير المجرور.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

٦. «ب»: المحلّي.

ومجموع الجارّ والمجرور ليس باسم.

وما يقال: من أنّ الجارّ والمجرور في محلّ النصب أو الرفع فمن قبيل المساهلة في العبارة، لا اعتماداً على ما تقرّر في القواعد. نعم، محلّ الظرف المستقرّ، متعلّق لمجموعه الواقع موقع عامله، فإنّ الخبر مثلاً هو مجموع في الدار، لا الدار وحدها، إلّا أنّ كلامنا في الرفع والنصب الذي أوجبه معنى الفعل الذي أوصله الجارّ إلى ما بعده، فإنّه المجرور وحده، كما أشار إليه الفاضل التفتازاني والسيّد الشريف[١] في حواشيهما على الكشّاف.

قوله: **(أو بإضمار أعني)**[٢]، كأنّه قال أعني غير المغضوب عليهم، أو على أن يكون غير صفة للهاء والميم اللتين في (عليهم) العائدة إلى الذين، لأنّها وإن انخفضت بعلى فهي في موضع نصب، بوقوع الإنعام عليهم، هكذا في التبيان[٣]، وعدم تعرّض المولّف لهذا لعلّ بناءه على تصريحه بكون الضمير في عليهم في محلّ الرفع كما سيأتي.

قوله: **(أو بالاستثناء)**[٤]، وجه ثالث لنصب (غير) بناءً على ما تقرّر في النحو من أنّ إعراب (غير) في الاستثناء دون الصفة كإعراب المستثنى بإلّا، كأنّه لمّا انجرّ به المستثنى للإضافة انتقل إعرابه إليه، والمستثنى الواقع بعد إلّا في كلام موجب نحو جاءني القوم إلّا زيداً منصوب وجوباً، فكذا غير إذا وقع مثله، وإنّما قلنا دون الصفة، لأنّه إذا وقع صفة فهو معرب بإعراب موصوفه.

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٧١.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

٣. التبيان ١: ٤٤.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: إن فسّر النعم.

قال الفرّاء: ولا يجوز حمله هاهنا على هذا، لأنّه حينئذٍ بمعنى سوى، فلا يجوز أن يعطف عليه بلا، لأنّها نفي وجحد، ولا يعطف الجحد إلّا على الجحد، ولا يجوز جاءني القوم إلّا زيداً ولا عمرواً، وأجازه الأخفش والزجّاج، وقالا: جاءني القوم إلّا زيداً معناه لا زيداً، فيجوز العطف عليه بلا حملاً على المعنى.

قوله: **(بما يعمّ القبيلين)**[١]، أي: المؤمن والكافر، ليصير الاستثناء متّصلاً، ولم يلتفت إلى الاستثناء المنقطع المغني عن هذا التقييد، كما التفت إليه صاحب التبيان[٢] وصاحب مجمع البيان[٣] لقلّة وقوعه في فصيح الكلام.

قوله: **(والغضب ثوران النفس)**[٤]، الثوران الهيجان، وثَوّرَ فلانٌ عليهم الشرَّ، أي: هيّجه وأظهره، وثار ثائره، أي: هاج غضبه، والنفس الدم، يقال: سالت نفسه، أي: دمه، وفي الحديث ما ليس له نفس سائلة، أي: دم سائل[٥].

قوله: **(إرادة الانتقام)**[٦]، بنصب (إرادة) ليكون مفعولاً له، إمّا من قبيل ضربته تأديباً، ليكون الثوران سبباً للإرادة، أو من قبيل قعدت عن الحرب جبناً، لتكون الإرادة سبباً للثوران، فينطبق كلامه على المذهبين، مذهب من جعل إرادة الانتقام تابعة للغضب ومسببة عنه مذهب من جعله مبدأً وسبباً له، ولا يخفى عليك أنّ كلام الشيخ الرئيس في الشفاء ناظر إلى سببية الغضب للانتقام، حيث قال: الغضب حركة

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

٢. التبيان ١: ٤٤.

٣. مجمع البيان ١: ٧١.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

٥. النهاية لابن الأثير ٢: ٧٧٨ بتفاوت ما لفظاً «نفس».

٦. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

نفسانية، يصحبها حركة الروح إلى خارج البدن، طلباً للانتقام[١]. لكن كلام المحقّق الطوسي قدّس الله سرّه في الأخلاق الناصرية، حيث قال: غضب حركتى بود نفس را كه مبدأ آن شهوت انتقام بود، وكذا كلام الراغب في الذريعة[٢]، حيث قال: شهوة الانتقام من أسباب الغضب، مصرّح على خلافه، أي: مسبّبية الغضب عن الانتقام، وكلام العلّامة في شرح المفتاح، حيث قال: والغضب تغيّر يحصل عند غليان الدم لإرادة الانتقام؛ يحتملهما، لكن الأظهر مطابقته لما في الشفاء.

قوله: **(فإذا أُسند إلى الله تعالى)**[٣]، يعني: أنّ الغضب من الأعراض النفسانية التي يستحيل على الله تعالى، فإذا وصف بشيء منها وجب أن يصرف الكلام عن ظاهره، ويؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال، دون المبادئ التي هي انفعالات، كما مرّ في الرحمان مفصّلاً، ويحتمل أن يجعل الرحمة مجازاً عن إرادة الإنعام، والغضب عن إرادة الانتقام، من باب إطلاق السبب على مسبّبه القريب، أو أن يجعلا مجازين عن الإنعام والانتقام، إطلاقاً لاسم السبب على مسبّبه البعيد، كما ذكر العلّامة في شرح المفتاح، أو أن يحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية بأن يشبّه حال الله تعالى مع العصاة في عصيانهم إيّاه وإرادته الانتقام منهم وإنزاله العقوبة عليهم بحال الملك إذا غضب على من عصاه وأراد أن ينتقم منهم وعاقبهم، كما أشار إليه السيّد الشريف[٤].

قوله: **(وعليهم في محلّ الرفع)**[٥]، أي: الضمير المجرور بـ(على) لا مجموع

---

١. الشفاء (المنطق) ٢٧٣.

٢. الذريعة إلى مكارم الشريعة: ٣٢٤.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده فيه: أُريد به المنتهى والغاية على ما مرّ.

٤. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٧٢.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

الجارّ والمجرور، فإنّه مختصّ بما إذا كان الظرف مستقرّاً، والمرفوع المحلّ والمنصوب المحلّ في الظرف اللغو الذي نحن فيه هو المجرور وحده، فلعلّ قوله: (وعليهم في محلّ الرفع) بناءً على الاختصار، اعتماداً على ما ذكره في المنصوب المحلّ، حيث قال: نصبه على الحال عن الضمير المجرور.

قوله: **(لأنّه نائب مناب الفاعل)**[١]، فكأنّه قال: غير الذين غُضبوا مبنياً على المفعول.

قوله: **(بخلاف الأوّل)**[٢] في قوله: ﴿**أنعمت عليهم**﴾، لأنّه نائب مفعول لأنعمت، إذ المعنى صراط المُنْعَمين.

قوله: **(و«لا» مزيدة)**[٣]، أي: لفظة «لا» في قوله تعالى: ﴿**ولا الضالّين**﴾ إنّما زيدت لتأكيد معنى النفي، الذى يستفاد من كلمة غير.

هذا الكلام كأنّه جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ (لا) المسمّاة بالمزيدة عند البصرية لأيّ سبب ومصحح دخلت هاهنا مع أنّها إنّما تدخل بعد الواو العاطفة في سياق النفي، للتصريح بشموله لكلّ واحد من المعطوف والمعطوف عليه، كيلا يتوهّم أنّ المنفي هو المجموع، فيجوز حينئذٍ ثبوت أحدهما.

فأجاب بما يشتمل على تصحيح دخولها، من كون النفي مستفاداً من «غير»، ومفيداً للتصريح بشمول النفي.

هذا، والكوفية على أنّها بمعنى «غير»، وما ذكر هاهنا من تحقيق معنى النفي في

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٦.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده فيه: لتأكيد ما في غير من معنى النفي، فكأنه قال: لا المغضوب عليهم ولا الضالّين.

«غير»، من أنّ التقدير لا المغضوب عليهم ليس بصحيح، إذ كلمة «لا» فيه ليست عاطفة، لاختلال المعنى، إذ لم يرد اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم، بل أُريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم، فلا وجه لها سوى أن يكون بمعنى «غير».

والجواب عنه كما يشعر به كلام المؤلّف، وصرّح به السيّد الشريف: أنّ لفظة لا في أصلها موضوعة للنفي، واشتهرت بهذا المعنى، كأنّها علم له، فهي وإن جعلت بمعنى «غير» أظهر دلالة على النفي وأرسخ قدماً فيه، فيفيد التأكيد والتصريح بالشمول المذكور[1].

قوله: **(ولذلك جاز)**[2] **إلى آخره**، استدلال على أنّ في (غير) معنى النفي، وحاصله أنّهم جوّزوا تقديم معمول مدخول «لا» عليها، مثل: أنا زيداً لا ضارب، حيث قدّم زيداً مع أنّه معمول اسم الفاعل الذي هو مدخول «لا» عليها، ولم يجوّزوا تقديم معمول المضاف إليه على المضاف، بأن يقال: أنا زيداً مثل ضارب في أنا مثل ضارب زيداً، لكن تراهم جوّزوا أنا زيداً غير ضارب، فلو لم يكن (غير) مستلزماً للنفي والإضافة بمنزلة العدم، يلزم تقديم معمول المضاف إليه وهو زيد على المضاف وهو (غير) وليس بجائز، فظهر أنّ (غير) محمول على النفي، والإضافة منزّلة منزلة العدم، فهو من قبيل: أنا زيداً لا ضارب.

قال السيّد الشريف: تلخيص الكلام أنّ غيراً وضعت للمغايرة، وهي مستلزمة للنفي، فتارة يراد بها إثبات المغايرة كما في الآية، فيكون إثباتاً متضمّناً للنفي،

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٧٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: أنا زيداً غير ضارب، كما جاز: أنا زيداً لا ضارب، وإن امتنع: أنا زيداً مثل ضارب.

فيجوز تأكيده بلا، وأُخرى يراد بها النفي كقولك: أنا غير ضارب زيداً، أي: لست ضارباً له لا أنّي مغاير لشخص ضارب له، فيكون نفياً صريحاً والإضافة بمنزلة العدم في المعنى، فيجوز أيضاً تقديم معمول المضاف إليه على المضاف.

واعترض بأنّ السخاوي صرّح بأنّ «لا» في مثل قولك: أنا لا ضارب زيداً، اسم بمعنى غير، إلّا أنّه لما كان في صورة الحرف أجرى إعرابه على ما بعده، كما في إلّا، تقول: جئت بلا شيء، وفي التنزيل ﴿لا فارض ولا بكر﴾[1] و﴿لا شرقية ولا غربية﴾[2] فيجب أن يمتنع تقديم المعمول فيه أيضاً.

وأُجيب أولاً بمنع الاسمية، وثانياً بجواز التقديم، نظراً إلى صورة الحرفية المقتضية لانتفاء الإضافة المانعة عنه.

فإن قيل: هناك مانع آخر سوى الإضافة، وهو أنّ ما في حيّز النفي لا يتقدّم عليه.

قلنا ذلك إنّما هو في النفي بـ(ما) و(إن)، فإنّهما لدخولهما على الفعل والاسم أشبها الاستفهام، فطلبا صدر الكلام، بخلاف لم ولن، فإنّهما اختصّا بالفعل وعملا فيه، فصارا كالجزء منه، فجاز أن يقال: زيداً لم أضرب، أو لن أضرب، وأمّا كلمة «لا» فإنّها مع دخولها على القبيلتين جاز التقديم معها، لأنّها حرف متصرّف فيه، حيث أعمل ما قبلها فيما بعدها، كما في أُريد أن لا تخرج، وجئت بلا طائل، فجاز أيضاً أن يتقدّم عليها معمول ما بعدها، بخلاف ما إذ لا يتخطّاها العامل أصلاً، وقد جوّز الكوفية تقديم ما في حيّزها عليها، قياساً على أخواتها، انتهى.

وقد نقل في التبيان عن بعضهم أنّ «لا» زائدة، تقديره غير المغضوب عليهم

---

١. البقرة (٢): ٦٨.

٢. النور (٢٤): ٣٥.

والضالّين، كما قال الله تعالى ﴿**ما منعك أن لا تسجد**﴾ معناه أن تسجد[١].

قوله: (**وقرئ وغير الضالّين**)[٢]، نُسبت تلك القراءة في الكشّاف[٣] ومجمع البيان[٤] إلى أمير المؤمنين عليه السلام وعمر بن الخطّاب.

قوله: (**العدول عن الطريق المستوي**)[٥] سواء سلك طريقاً آخر أو لا، فإنّه أيضاً ضالّ عن الطريق المستوي بالقعود، وسواء قصد الطريق المستوي ثمّ انحرف في الأثناء وسلك طريقاً آخر، أو تقاعد، أو لم يقصد ولم يسلكه أصلاً.

قوله: (**وله عرض عريض**)[٦] يعني: أنّ طريق الضلالة شتّى وأودية الغواية أكثر من أن تحصى، كما ترى أُمّة واحدة على الرشاد والباقين على الغوى، ومن تلك الأُمّة أيضاً فرقة على البصيرة، واثنين وسبعين على العمى.

قوله: (**لقوله تعالى فيهم**)، أي: في شأنهم في سورة المائدة: (﴿**من لعنه الله وغضب عليه**﴾)[٧]، وما وقع في بعض النسخ: (منهم من لعنه الله) فكأنّه نشأ من الكاتب، إذ ليس منهم في الآية، هكذا قيل.

قوله: (**وقد روي مرفوعاً**)[٨]، أي: روي تفسير المغضوب عليهم باليهود والضالّين

---

١. التبيان ١: ٤٥.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: والضلال.

٣. الكشاف ١: ١٧.

٤. مجمع البيان ١: ٦٧.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٦. وبعده: عمداً أو خطأ. وفيه: السوي. وهكذا في نسخة (أ) بالهامش.

٦. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده: والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير، قيل: المغضوب عليهم اليهود.

٧. تفسير البيضاوي ١: ١٧. والآية ٦٠ من سورة المائدة (٥). وبعده فيه: والضالين النصارى لقوله تعالى: ﴿**قد ضلّوا من قبل وأضلّوا كثيراً**﴾.

٨. تفسير البيضاوي ١: ١٧.

بالنصارى مرفوعاً، أي: رفعه بعضهم إلى النبي ﷺ.

قوله: (**ويتّجه أن يقال**)[١]، ويحتمل أيضاً أن يتّجه أن يقال: المغضوب عليهم الذين خسروا الدنيا والآخرة، والضالّين الذين أُوتوا في الدنيا حسنة وما لهم في الآخرة نصيب؛ لأنّ المنعم عليهم كما صرّح به الذين أُوتوا النعم الأُخروية، وما يكون وصلة إليها من النعم الدنيوية، ولمّا لم يحتمل إنعام الآخرة بدون شيء من نعم الدنيا، لأنّه تعالى أنعم على كلّ مؤمن من نعم الدنيا ما يصلحه للفوز بالنعم الأُخروية، فالمقابل له من فات عنه نعم الدنيا والآخرة جميعاً أو نعم الآخرة.

قوله: (**لأنّ المنعم عليه من وفّق للجمع**)[٢] **إلى آخره.**

بناءً على أن يراد بالمؤمنين الكاملون في الإيمان، كما أشرنا إليه سابقاً، إذ لا يستقيم بدون ذلك إلّا أن يجعل العمل داخلاً في الإيمان، ثمّ لا يخفى عليك أنّ تسليم كلّيته والمخلّ بالعمل فاسق مغضوب عليه لا يخلو عن بعد، إلّا أن يقال: بأنّه مغضوب في الحالة التي يرتكب فيها العصيان، كما وقع في الحديث أنّ في حال ارتكاب بعض المعاصي يخلع الإيمان، أو يقال: إنّه مغضوب ما لم يتب، أو لم يجازى عليه.

قوله: (**لقوله تعالى للقاتل عمداً**)[٣]، لا يخفى أنّ دلالة الآية على المدّعى كلّيته غير ظاهرة، بل يحتمل أن يقال: فيه إشعار بخلافها، حيث لم يحكم عليه بالغضب ما لم يتبيّن استحقاق خلوده في النار، فلا يقاس المعاصي التي لا يستحقّ بها الخلود

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده فيه: المغضوب عليهم العصاة، والضالّين الجاهلون بالله.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده: بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به، وكأنّ المقابل له اختلّ إحدى قوتيه العاقلة والعاملة، والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وفيه وبهامش النسخة: في القاتل عمداً: ﴿وغضب الله عليه﴾.

في النار، عليه.

قوله: **(فماذا بعد الحقّ)**[١]، بناء الاستشهاد على حمل الحقّ على الاعتقاد المطابق للواقع بالفتح، لا على حمله على الصراط المستقيم، لا يخفى عليك أنّ الاعتقاد كالخبر، إذا طابق الواقع كان الواقع أيضاً مطابقاً له، بناء على الكلّية المشهورة في المفاعلة، فباعتبار مطابقيته بالكسر يسمى صدقاً، وباعتبار مطابقيته بالفتح يسمى حقّاً، وقد يطلق الصدق والحقّ على نفس المطابقية والمطابقية أيضاً.

قوله: **(وقرئ ولا الضألّين بالهمزة)**[٢] المفتوحة واللام المشدّدة، قال في الكشّاف: وقرأ أيوب السختياني ولا الضألّين بالهمزة كما قرأ عمرو بن عبيد ولا جأنّ، وهذه لغة من جدّ في الهرب من التقاء الساكنين، ومنها ما حكاه أبو زيد من قولهم شأبة ودأبة، انتهى[٣].

السختياني بالخاء المعجمة والتاء المثنّاة من فوق والياء المثنّاة من تحت وفي بعض النسخ السجستاني بالجيم والسين المهملة المكسورة[٤].

قوله: **(آمين)**[٥] بمدّ ألفه وقصرها أيضاً وتخفيف الميم، وعن بعض المفسّرين تشديد الميم مع المدّ.

قوله: **(اسم الفعل)**[٦]، أي: آمين اسم موضوع بإزاء لفظ الفعل، وهو استجب على

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وقبله: والمخل بالعلم جاهل لقوله. وبعده: إلّا الضلال. والآية ٣٢ / يونس / ١٠.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده فيه: على لغة من جدّ في الهرب من التقاء الساكنين.

٣. الكشّاف ١: ١٧.

٤. وهو تصحيف.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٧.

٦. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وفيه: اسم للفعل الذي هو استجب، وعن ابن عباس قال: سألت رسول الله (ص) عن معناه، فقال: افعل، بني على الفتح كأين.

صيغة الأمر من حيث يراد به معناه، لا من حيث يراد به نفسه، كما في قولك: استجب، لأنّا نفهم من آمين لفظة استجب أو ما يرادفها، مقصوداً بها طلب الاستجابة، كما في قولك: اللّهمّ استجب، كما في سائر أسماء الأفعال، مثل: رويد معنى أمهل، وحيّهل بمعنى أسرع، وهلمّ بمعنى أقبل، وغيرها، وبذلك صحّ كونها أسماء وإن استفدنا منها معاني الأفعال؛ لأنّ مدلولاتها التي وضعت هي لها ألفاظ لم يعتبر معها اقترانها بزمان، وأمّا المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الألفاظ، ينتقل من الأسماء إليها بواسطتها، وهذا تأويل مناسب لتسميتها بأسماء الأفعال.

وذكر بعض النحاة أنّها في الحقيقة أسماء للمصادر السادّة مسدّ أفعالها، فهلمّ مثلاً معناه إقبالك بالنصب، أي: أقبل إقبالك، فهي بمعنى المصادر لا بمعنى الأفعال، ومن ثمّة كانت أسماء، والقول بأنّها أسماء للأفعال مفيدة لمعانيها، قصر للمسافة.

ويؤيّده أنّ الزجّاج نصّ على أنّ آمين حرف موضوع موضع الاستجابة، كَصَه موضع السكوت، إلّا أنّ علّة بنائها على الوجه الأوّل أظهر.

قال بعض محقّقيهم: إنّ الذي حملهم على أن قالوا: إنّ هذه الكلمات ليست بأفعال مع تأويلها معانيها، بل أسماء لها، وارتكبوا تأويلاً في تصحيحه، أمر لفظي وهو أنّ صيغها مخالفة لصيغ الأفعال، وأنّها لا يتصرّف فيها تصرّفها، ويدخل اللام في بعضها، والتنوين في بعض.

هذا وقد يقال: آمين كلمة أعجمية على وزن هابيل؛ لأنّ فاعيل ليس من أبنية العرب، وقد يجعل أصلها أمين بالقصر، فتكون عربية مصدراً كالنكير والبشير، وقد يقال: إنّها فارسية معرّبة هَمين، لا نطلب شيئاً سوى هذا.

قيل: وقد روى بعضهم عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام أنّها من أمَّ بمعنى قصد، ومعناه قاصدين إجابتك، ولعلّ نصبه بفعل محذوف كدعوناك ونحوه، وهذه

الرواية لم يثبت عنه عليه السلام، وعلى تقدير ثبوتها فلا دلالة فيها على جواز قولها في الصلاة، لتنافي المنقول عنه وعن باقي أئمّة أهل البيت عليهم السلام من عدم جواز قولها في الصلاة، لا للإمام ولا للمأموم.

قوله: **(لالتقاء الساكنين)**[١] ولكون الفتحة لخفّتها مطلوباً، سيّما مع كثرة الاستعمال بتلك الكلمة، وعدم تعرّضه بناء على الظهور.

قوله: **(ويرحم الله عبداً قال: آمينا)**[٢] مثال لمجيء مدّ ألفه، صدر المصراع:

يا ربّ لا تسلبني حُبّها أبداً

قوله: **(آمين فزاد الله ما بيننا بعداً)**[٣]، مثال لقصر ألفه، وصدر المصراع:

تباعد عنّي فَطْحَلٌ إذ رأيته

ويروى لقيته، قدّم طلب الإجابة، وهو آمين على الدعاء، وهو فزاد الله ما بيننا بعداً، لمزيد الاهتمام بالإجابة، وفطحل كجعفر اسم رجل.

قوله: **(كالختم على الكتاب)**[٤]، لمنعه الدعاء عن فساده الذي هو الخيبة، كما أنّ الختم يمنع الكتاب من فساده الذي هو ظهوره على غير من كتب إليه، هكذا أفاد السيّد الشريف[٥].

ويمكن أن يقال: كما أنّ الكتاب لا يعتبر ولا يعتدّ بشأنه إلّا إذا كان مختوماً، كذلك الدعاء لا يبلغ درجة القبول إلّا إذا كان مقروناً بطلب الاستجابة.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده: وجاء مدّ ألفها وقصرها، قال.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده: وقال.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده: وليس من القرآن وفاقاً، ولكن يسنّ ختم السورة به لقوله عليه الصلاة والسلام: علّمني جبرائيل آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة، وقال: إنّه.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٧.

٥. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٧٥.

قوله: (**وفي معناه قول علي** عليه السلام)[١]، لا يخفى عليك أنّه لو سلّم أنّه كلامه عليه السلام لا دلالة على جواز قوله في الصلاة كما عرفت آنفاً.

قوله: (**يقوله الإمام**)[٢] وهذا كلام المؤلّف، لا من تتمّة الكلام السابق، يدلّ عليه قوله لما روي.

قوله: (**ويجهر به**)[٣] هذا مذهب الشافعي كما صرّح في الكشّاف[٤].

قوله: (**وائل بن حجر**)[٥] وائل مهموزة كقائل وحجر بالحاء المهملة المضمومة والجيم الساكنة والراء المهملة.

قوله: (**والمشهور [عنه] أنّه**)[٦]، المشهور أنّ أبا حنيفة لم يكن تاركها رأساً، كما هو مذهب مالك[٧]، بل كان يقولها سرّاً من دون الجهر، كما روى عبد الله بن مُغفّل ـ كمعظّم بالغين المعجمة المفتوحة والفاء المشدّدة ـ وأنس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قوله: (**والمأموم يؤمّن**)[٨]، أي: يقول آمين، من قبيل هَلّل وحَيْعَل وحولَق، ولعلّ بناء هذا الاستدلال على ظهور تأمين الإمام الذي هو قارئ السورة بما مرّ من الأخبار، وإلّا فكما قيل لا دلالة في هذه الرواية على المعيّة، وإنّما يدلّ على تأمين

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده: آمين خاتم ربّ العالمين، ختم به دعاء عبده.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٧.

٣. تفسير البيضاوي ١ / ١٧.

٤. الكشّاف ١: ١٨.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وقبله فيه: لما روي عن. وبعده: أنّه عليه الصلاة والسلام كان إذا قرأ ولا الضالين قال: آمين، ورفع بها صوته، وعن أبي حنيفة (رض) أنه لا يقوله.

٦. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده: يخفيه، كما رواه عبد الله بن مغفّل وأنس.

٧. ن: المالك.

٨. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده: معه لقوله عليه الصلاة والسلام: إذا قال الإمام ولا الضالّين فقولوا آمين، فإن الملائكة تقول آمين، فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدّم من ذنبه.

المأموم، بل قد يدّعى دلالتها على عدم تأمين الإمام، كما فهمه مالك.

[فضل سورة الحمد]

قوله: (**وعن أبي هريرة**)[١]، لمّا فرغ من تفسير السورة شرع في بيان فضلها، وهكذا يؤخّر بيان فضل كلّ سورة عنها على وتيرة صاحب الكشّاف، نظراً إلى أنّها أوصاف لها، فحقّها التأخّر عنها، ومن قدّم فضلها عليها من المفسّرين فلعلّ غرضه الترغيب والتحريض عليها.

قوله: (**لأُبيّ**)[٢] قيل: هذا الحديث صحيح، وإن كان أكثر الأحاديث المرويّة عن أُبيّ بن كعب في فضائل السور موضوعة، وقد أشار إليه السيّد الشريف[٣] والفاضل التفتازاني.

قوله: (**لم ينزل [في التوراة والإنجيل والقرآن] مثلها**)[٤] وفي بعض النسخ لم تنزل، فالتأنيث باعتبار أن مثل السورة سورة، أو لأنّه أُريد به سورة أُخرى تماثلها في الفضيلة، هكذا قيل، وأمّا ما وجّه من أنّ المضاف قد يكتسب التأنيث من المضاف إليه إذا كان مؤنّثاً، فقد أُجيب عنه بما قال الشيخ الرضي وصاحب المغني من أنّ المضاف يكتسب التأنيث من المضاف إليه إذا صحّ حذف المضاف، وإسناد الفعل إلى المضاف إليه، كما في سقطت بعض أصابعه، إذ يصحّ أن يقال: سقطت أصابعه بمعناه.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده: (رض) أنّ رسول الله (ص) قال.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٧. وبعده: ألا أُخبرك بسورة.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٧٥.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٧.

قوله: **(في التوراة) إلى آخره.** قيل: لم يذكر الزبور، إمّا لأنّه لم يكن حينئذٍ متلوّاً كتلاوة الكتب الثلاثة، وإمّا لأنّه تابع للتوراة[١].

قوله: **(قلت بلى)**[٢]، ظاهر سياق الكلام يقتضي قال: بلى، أي: قال أُبيّ ذلك في جوابه، فقوله: قلت بلى إمّا بناؤه على أنّ القائل هو أبو هريرة لا أُبيّ، وإن كان المخاطب أُبيّاً لعلم أبي هريرة بأنّ مراده ﷺ تعميم الخطاب لكلّ سامع لا تخصيصه بأُبيّ، إذ بناؤه على تقدير أي وعن أُبيّ أنّه قال: قلت بلى.

قال الفاضل التفتازاني: فيه حذف أي قال أُبيّ قلت بلى، وقال السيّد الشريف: إنّه لا يكفي تقدير قال وحده، بل هو توهّم، إذ يصير المعنى: قال أُبيّ في جواب رسول الله: قلت بلى، وفساده بيّن، بل احتيج إلى تقدير: وعن أُبيّ أنّه قال: قلت بلى، فكأنّه لمّا ذكر أنّه روى عنه ﷺ كذا، سأل سائل ماذا روى عن أُبيّ، فأجاب بأنّه روى عنه أنّه قال: قلت، لكنّه اختصر في العبارة، انتهى كلامه[٣].

وأورد عليه أنّ فيه أنّه نقل المصنّف عن النبي ﷺ سؤالاً عن أُبيّ في مجلس، ثمّ نقل عنه كلاماً صادراً عنه في مجلس آخر، مع أنّ المقصود نقل المجلس الأوّل، وأُجيب بأنّ نقل ما صدر عنه في مجلس آخر مستلزم لنقل المجلس الأوّل، فلا بأس، تأمّل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ليس في كلام الفاضل التفتازاني ما يدلّ على أنّ مقصوده

---

١. إلى هاهنا تمّت نسخة «ب». وهي نهاية الورقة ١٢٢ / ب دون علامة للختام، فالظاهر أن الكاتب أعرض عن كتابة الصفحات التالية، ولم ترد في نهاية مصورة الورقة الكلمة الأُولى من الورقة التالية كما هو شأن النسخة في الأوراق السالفة.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٨. وبعده: يا رسول الله، قال: فاتحة الكتاب.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٧٥.

يقدّر قال وحده، بل يجوز أن يكون مراده يقدّر وعن أُبيّ قال، إلّا أنّه اختصر في العبارة، فيكون مآل كلامه مع كلام السيّد واحداً، فهذا أحسن من حمل كلام السيّد على الاعتراض عليه، كما زعم بعض المحشّين.

قوله: (**إنّها السبع**)[1] قال السيّد الشريف: وقوله عليه السلام إنّها السبع المثاني إشارة إلى تفسير قوله تعالى: ﴿**ولقد آتيناك سبعاً من المثاني**﴾[2] الآية.

قوله: (**أبشر بنورين**)[3]، عبّر عنهما بهما، لأنّهما بيّن القرآن بمنزلة النيرين في الإشراق بين النجوم، أو لما فيها من تنوير القلوب بالمعارف والحكم، هكذا قيل.

قوله: (**حرفاً منهما إلّا أُعطيته**)[4]، بالبناء للمفعول، والمراد بالحرف الطرف، فإنّ حرف الشيء طرفه، وهو هاهنا عبارة عن كلّ جملة مستقلّة يتضمّن الدعاء والمسألة، كقوله تعالى: ﴿**اهدنا الصراط المستقيم**﴾ في سورة فاتحة الكتاب، وقوله تعالى: ﴿**غفرانك**﴾ و﴿**ربّنا لا تُؤاخذنا**﴾ مثلاً في خواتيم سورة البقرة، فقوله: (إلّا أُعطيته) أي أُعطيت ما اشتملت عليه تلك الجملة من المسألة، لا أعطيت ثواب قراءته، حتّى يرد عليه أنّ جميع القرآن كذلك فإنّ من يعمل مثقال ذرّة خيراً يره، فما وجه التخصيص هكذا قيل، وقد أُجيب عن الإيراد المذكور بأنّ المراد أنّ ثواب قراءتهما لا يحبط ألبتّة، ورُدّ بأنّ هذا مبني على جواز الإحباط، والأكثر لا يقولون

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٨. وبعده: المثاني والقرآن العظيم الذي أُوتيته، وعن ابن عباس قال: بينا رسول الله (ص) جالس إذ أتاه ملك فقال.

٢. الحجر (١٥): ٨٧.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٨. وبعده: أُوتيتهما، لم يؤتهما نبي قبلك، فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة، لن تقرأ.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٨. وبعده فيه: وعن حذيفة بن اليمان أن النبي (ص) قال: إنّ القوم ليبعث الله عليهم العذاب.

به، هذا ثمّ لا يخفى عليك أنّه يمكن أن يحمل الحرف على المعنى المذكور مطلقاً من غير تقييد الجملة بالاستقلال، أو على معناه الشائع المتعارف، ويراد بقوله: أُعطيته أعطيت ثواب قراءته، كما هو الظاهر، ويمنع كون جميع القرآن كذلك تبصّر.

قوله: (**حتماً مقضيّاً**)[١]، لولا احتمال المجاز، كاستعمال القتل في الضرب الشديد، لكان صريحاً في أنّ القضاء المحتوم يقبل التغيّر.

قوله: (**في**[٢] **الكُتّاب**)[٣] قال الفاضل التفتازاني: الكتّاب بضمّ الكاف وتشديد التاء المكتب، وضعاً ابتدائياً، أو لأنّه موضع الكُتّاب[٤]، أي: الكَتَبَة جمع كاتب.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٨. وبعده: فيقرأ صبي من صبيانهم.

٢. ن: و.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٨. وبعده: الحمد لله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة.

٤. هـ: تسمية للمحلّ باسم الحال. منه.

[سورة البقرة]

[الم]

قوله: (**يتهجّى بها**)[١] على صيغة المضارع الغائب المجهول، والتهجّي تعداد الحروف، ويتعدّى إلى المفعول بنفسه، لا بحرف الجرّ، فالمجرور في قوله بها لا يصلح أن يكون مفعولاً به للفعل المجهول قائماً مقام الفاعل، بل المفعول بلا واسطة محذوف، والجارّ والمجرور قائم مقام الفاعل، فلا يكون الباء صلة للفعل وآلة كما في قولك: الخشب التي يضرب بها، فالمعنى (ألم)، وسائر الألفاظ التي يتهجّى الحروف بها كذا وكذا.

ثمّ إنّ التهجّي هو تعديد الحروف مطلقاً، سواء عدّت تلك الحروف بأسمائها، مثل أن تقول في أحمد ألف حا ميم دال، أو عدّدت بأنفسها كما تقول في المثال المذكور اه حه مه ده[٢] كما يشهد عليه اللغة، قال صاحب القاموس: الهجاء تقطيع الكلمة بحروفها[٣]، انتهى. وقال الجوهري: هجوت الحرف هجواً وهجاءً وهجّيتها تهجية وتهجيّت كلّه بمعنى[٤]، انتهى.

لكن السيّد الشريف ذهب إلى أنّ التهجّي ليس تعديد الحروف مطلقاً، بل تعديد الحروف بأسمائها، فلو عدّدت الحروف ملفوظة بأنفسها ليس ذلك تهجّياً، وسنده

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٨. وفيه: سورة البقرة مدنية، وآيها مئتان وسبع وثمانون آية، بسم الله الرحمن الرحيم، ألم، وسائر الألفاظ المتهجّى بها.

٢. هـ: لفظ اه وحه ومه وده بغير إفصاح الهاء في التلفظ وإنّما كتبت بها على تقدير الوقف، كما هو قاعدة الكلمة في الخطّ، كما أشار إليه السيّد الشريف في حواشيه على الكشّاف. منه.

٣. القاموس: هجي. وفيه: ككساء تقطيع اللفظة بحروفها.

٤. الصحاح ٦ / ٢٥٣٣: هجا.

في ذلك قول صاحب الكشّاف فيما بعد (أنّ اللافظ بها غير متهجّاة لا يحلى بطائل)[١] ولمّا رأى أنّ على تقدير أخذ قيد الأسماء في معنى التهجّي لا وجه لقوله (بها) في قوله يتهجّى بها، إذ لا معنى لتعديد الحروف بالأسماء مكرّراً.

وأيضاً يمكن أن يناقش بأنّ أسماء في قوله: (يتهجّى بها أسماء) على هذا لا فائدة فيه، إذ من البيّن أنّ الألفاظ التي يعدّد الحروف بها بأسمائها لا يحتمل غير الاسمية، قال: وعلى هذا فقوله: (يتهجّى بها) يحتاج إلى أن يقال فيه بالتجريد، أي: تجرّد فيه التهجّي عن قيد الأسماء، ويجعل بمعنى عدّ الحروف مطلقاً، أو إلى أن يقال فيه بالتضمين، أي: تضمّن التهجّي معنى الإتيان، أي: الألفاظ التي يؤتى بها مهجوّة مسمّياتها، أو إلى أن يجعل تهجّيت الحروف بأسمائها، من قبيل أبصرته بعيني، ويبنى منه الفعل للمفعول بواسطة، كما في قولك: أبصر بالعين، وفيه بعد، انتهى كلامه[٢].

ولا يخفى عليك أن التوجيه الثالث لا يدفع المناقشة التي قلنا يمكن إيرادها، ومع ذلك في كمال البعد كالتوجيه الثاني، إذ يصير محصّل المعنى على التوجيه الثاني الألفاظ التي يؤتى بها حال عدّ حروفها المسمّيات بأساميها، أسماء مسمّياتها الحروف، ولا يخفى ركاكته، وأيّ ضرورة تدعو إلى الذهاب إلى مذهب تشهد اللغة بخلافه، بمجرّد كلامٍ صدر عن صاحب الكشّاف محتملٍ إيّاه. نعم، لو كان مستنده من كلامه نصّاً في ذلك المعنى لكان له وجه، وليس كذلك، إذ يحتمل أن يكون هذا الكلام من صاحب الكشّاف بناءً على العرف والعادة، من التلفّظ بأسماء الحروف عند التهجّي، كما يؤيّده قول صاحب الكشّاف ـ في جواب فإن قلت: ـ فما بالها

١. الكشّاف ١: ٢٧.

٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٧٧ ـ ٧٦.

مكتوبة في المصحف على صور الحروف، حيث قال: واستمرّت العادة متى تهجّيت ومتى قيل للكاتب: اكتب كيت وكيت، أن تلفظ بالأسماء وتقع، في الكتابة الحروف أنفسها، انتهى[١].

وكلام السيّد الشريف نفسه أيضاً شاهد على تلك العادة، كما يظهر من حاشيته المصدّرة بقوله: لأنّه سنّة، حيث قال: إذ المعتاد في التهجّي أن يكتب ذوات الحروف ويتلفّظ بأسمائها. انتهى[٢].

ويؤيّده أيضاً عدم تقييد صاحب الكشّاف التهجّي بتعديد الحروف بالاسم، حيث قال في كتابه الموسوم بـ«أساس البلاغة»: [هجو] تَعلَّم هجاء الحروف، وتهجّيتها وتهجّيها وهو يهجوها ويهجيها ويتهجّاها: يُعدّدها، وقيل لرجل من قيس: أتقرأ القرآن؟ فقال: والله ما أهجو منه حرفاً، ومن المجاز فلان يهجو فلاناً هجاءً: يعدّد معايبه، انتهى كلام الزمخشري[٣].

قوله: (**[أسماء] مسمّياتها**)، أي: مسمّيات تلك الأسماء (**الحروف التي ركّبت منها الكلم**)[٤] فإنّ الألف والحاء والميم والدال أسماء الحروف، تركّبت منها كلمة أحمد، وهي «أه و حه و مه و ده»، كما أنّ زيداً وعمرواً وبكراً وخالداً أسماء للذوات الشخصية المعيّنة في الخارج.

قوله: (**لدخولها في حدّ الاسم**)[٥]، استدلّ على أنّها أسماء لا حروف بوجوه

١. الكشّاف ١: ٢٦.
٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٩٥.
٣. أساس البلاغة ٤٩٧ هجو.
٤. تفسير البيضاوي ١: ١٩.
٥. تفسير البيضاوي ١: ١٩.

ثلاثة:

الأوّل: صدق حدّ الاسم عليها دون حدّ الحرف، إذ يصدق على كلّ منها أنّها كلمة تدلّ على معنى في نفسها، مستقلّ بالمفهومية، وإليه أشار بقوله: لدخولها في حدّ الاسم.

والثاني: وجود العلامات المختصّة بالاسم عندهم بالإجماع، وإليه أشار بقوله: (واعتوار) إلى آخره.

والثالث: تصريح من يعتدّ بقوله ويوثق بكلامه من أئمّة النحو، وإليه أشار بقوله (وبه صرّح) إلى آخره.

قوله: **(واعتوار)**[١] الاعتوار التداول، واعتوروا الشيء، أي: تداولوه فيما بينهم، وكذلك تعوّروه وتعاوروه.

قوله: **(على ما صرّح به الخليل)**[٢]. نقل سيبويه أنّ الخليل سأل يوماً أصحابه: كيف تقولون إذا أردتم أن تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضَربَ، فقيل نقول: باء كاف. فقال: إنّما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف. قال: أقول كه به، كذا في الكشّاف[٣].

قوله: **(وأبو علي)**[٤] الفارسي حيث ذكر في كتاب الحجّة في ياسين وإمالة «يا» إنّهم قالوا في النداء يا زيد، فأمّا الواو إن كان حرفاً قال: فإذا كانوا قد أمالوا ما لا

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٩. وبعده: ما يخصّ به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٩. وفيه: وبه صرّح الخليل.

٣. الكشاف ١: ٢٠.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٩.

يمال من الحروف من أجل الياء[١] فلئن يُميلوا الاسم الذي هو «يا» من ياسين أجْدَرُ ألا ترى أنّ هذه الحروف أسماء لما يلفظ بها، كذا في الكشّاف[٢].

قوله: **(وما روي عن ابن [مسعود])**[٣] كأن قائلاً يقول: كيف تقول هذه الألفاظ أسماء ويعارضه ما وقع في حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ من إطلاق الحرف عليها، فأجاب.

قوله: **(فالمراد به)**[٤]، أي: بالحرف في الحديث المذكور غير المعنى المصطلح المقابل للاسم والفعل، وهو ما لا يدلّ على معنى في نفسه، إذ تخصيص الحرف بالمعنى المصطلح عليه عرف مجدّد بعد عهد الرسالة، بل المراد المعنى اللغوي، وهو أعمّ من الاسم والحرف، فكأنّه قال ﷺ: من قرأ كلمة، ولو سلّم أنّه ﷺ أراد بقوله (بل ألف حرف) الحرف المصطلح، فيقول: (لعلّه سمّاه)، أي: سمّى كلّا من الألف واللام والميم حرفاً، (باسم مدلوله) الذي هو الحرف، وتسمية الدالّ باسم المدلول مجاز شائع مستفيض.

قيل[٥]: ويحتمل أن يكون المراد من الألف، قوله ﷺ بل الألف حرف، أنّ مدلول الألف حرف، انتهى.

---

١. في هامش نسخة (أ): لأنّها أُخت الكسرة. منه.

٢. الكشّاف ١: ٢١.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٩. وبعده: (رض) أنّه عليه الصلاة والسلام قال: من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول ألم حرف، بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف.

٤. تفسير البيضاوي ١: ١٩. وبعده: غير المعنى الذي اصطلح عليه، فإنّ تخصيص الحروف به عرف مجدّد، بل المعنى اللغوي، ولعلّه سمّاه باسم مدلوله.

٥. هـ: ملّا عصام.

وأراد بعضهم[١] تطبيق كلام المؤلّف على ما قيل، وقال عند قول المؤلّف: (لعلّه سمّاه)، أي: سلّمنا أنّه أراد بقوله: (الألف حرف) الحرف المصطلح، لكن لعلّه أراد مدلولي ألف، وعلى هذا يحتمل أن يكون في قراءة ألم تسع حسنات لا ثلاث، انتهى.

ولا يخفى ما في هذا التطبيق من التكلّف.

قوله: **(ولمّا كانت مسمّياتها [حروفاً])**[٢]، أي: مسمّيات تلك الألفاظ التي هي أسماء الحروف، أراد أنّ في تسمية هذه الحروف أمكنت للبلغاء رعاية لطيفة أراعوها، ولم تفت عنهم، وهي الدلالة على المسمّى بجعله صدر الاسم، فقوله: (ولمّا كانت مسمّياتها حر[و]فاً وحدانا وهي مركّبة) بيان للإشكال المذكور، إذ لو لم يكن المسمّى أقل من عدد حروف الأسماء وكان مساوياً له لاتّحد أو لم يكن جعله صدر الاسم.

قوله: **(وُحْدانا)**[٣]، بضمّ الواو وسكون الحاء المهملة جمع واحد، كالركبان جمع راكب.

قوله: **(وهي[٤] مركبةٍ)**، الضمير المبتدأ راجع إلى الأسماء، وقوله: **(صدّرت بها)**[٥] جواب (لمّا)، والضمير في (بها) راجع إلى المسمّيات.

قيل[٦]: ظاهر كلامه يقتضي تأخّر التصدير عن تركيب الاسم، فالأولى أن يقول:

---

١. هـ: بهاء الدين محمّد. «منه».

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٩.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٩.

٤. بهامش (أ): أسامٍ. ولعلّه من شرح المصنف، ولم يرد في البيضاوي.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٩. وبعده: ليكون تأديتها بالمسمّى أوّل ما يقرع السمع.

٦. في هامش نسخة (أ): شيخ بهاء الدين محمّد. منه.

وصــدّرت أســمائها بــها ليكـون... إلى آخـره، وأمّـا إرادة التـركيب القـصدي فمستبعدة، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ الظاهر أنّ مراد المؤلّف أنّهم لمّا أرادوا أن يوضعوا أسـماء لهذه الحروف الوحدان، ورأوا أنّ الاسم لا يكون إلّا مركّباً لأنّ الاسم لا يكون بناءه على أقل من حرفين، فتفطّنوا بأنّ لهم التمكّن من جعل المسمّى الذي هو حـرف واحد في جملة ذلك المركّب، وجعل ذلك المركّب مصدّراً به، لا أنّهم لمّا ركّبوا أوّلاً حرفاً لجعل المركّبات منها أسماء لتلك الحروف الوحدان، تـفطّنوا بـذلك التـفطّن وصدورها بها، كيف واختلال المعنى على هذا المعنى غـير خـفيّ، وكـلام القـائل المذكور وإن أمكن أن لا يقصر عن ذلك، حيث قال: وظاهر كلامه إلى آخره، لكن قوله: وأمّا إرادة التركيب القصدي فمستبعدة، يشعر بذهوله عن المعنى الذي ذكرناه، كما لا يخفى على الفطن.

على أنّ كون ظاهر كلام المؤلّف نقيضاً لما ذكره غير ظاهر.

قوله: **(واستعيرت الهمزة مكان الألف)**[1]، يعني أنّهم جعلوا المسمّى صدر كـلّ اسم منها كما ترى، إلّا الألف فإنّهم استعاروا الهمزة مكان مسمّاها، لأنّها لا تكون إلّا ساكناً [ولا] يبتدؤون بالساكن، [و]بناء هذا الكلام على إطلاق الألف على الساكنة التي هي الهمزة كأوسط حرف قال وباع وجاء، إذ على اعتبار إطلاقه على الهمزة كانت اللطيفة مرعية، كما في سائر الحروف كما أُشير إليه في حواشي الكشّاف.

قال الفاضل التفتازاني يعنى ما هو اسم المَدّة كوسط قال: وأمّا ما هو اسم للهمزة، كما يقال ألف الوصل والألف واللام للتعريف ونحو ذلك، فهو كسائر الأسامي مـصدّر

---

١. تفسير البيضاوي ١ / ١٩.

بالمسمّى، وإلى هذا ذهب المصنّف[١] حيث يجعل الألف ممّا وقعت في أوائل السور[٢].

وقال السيّد الشريف: الألف يطلق على الساكنة التي هي المدّة كأوسط حروف، قال: وبهذا الاعتبار استثناها، ويطلق على المتحرّكة التي هي الهمزة، وبهذا الاعتبار شاركت سائر الأسامي في كونها مصدّرة بالمسمّى، ثمّ قال: ولم يستثن الهمزة مع خلوّها عن ذلك التصدير؛ لأنّها اسم مستحدث، كما نصّ عليه ابن جنّي، والكلام في الأسماء الأصلية، انتهى[٣].

وقد توجّه بعضهم[٤] إلى توجيه رعاية تلك اللطيفة في الهمزة إلى وجه، وهو أنّهم لمّا استعاروا للألف الهمزة، وأرادوا اسماً خاصّاً للهمزة، ولم يمكنهم رعاية تلك اللطيفة بلا تكرار في تسميةٍ، عدلوا إلى الهاء التي تُقْلَبُ إليه الهمزة في أوّل الكلمة، كما يقال: في إيّاك هيّاك، انتهى كلامه.

ويمكن أن يورد عليه أنّه إن أراد بالتكرار ـ الذي عدلوا بسببه إلى الهاء ـ تكرار صدر الكلمة فلا ينفع العدول، لحصول التكرار في الهاء، وإن أراد تكرار أصل الكلمة فلا حاجة في الهرب عنه إلى العدول المذكور؛ لأنّه لو سمّي بالأَمْزَة أيضاً بتصدير الكلمة بالهمزة لا بالهاء لكان سالماً عن التكرار.

قوله: **(لتعذّر الابتداء بها)**[٥]، كما مرّ سابقاً، من أنّ الابتداء بالساكن متعذّر في المدّات الثلاث.

---

١. هـ: يعني صاحب الكشّاف. «منه».

٢. الكشّاف ١: ٢٠.

٣. حاشية السيد الشريف على الكشاف: ١٠١ بتفاوت ما.

٤. هـ: ملا عصام.

٥. تفسير البيضاوي ١: ١٩.

قوله: **(وهي)**، أي: تلك الأسماء **(ما لم تلها العوامل)**[١]، أي: ما لم تقارنها ولم تتعلّق بها، سواء تقدّمت عليها أو تأخّرت عنها، كما أفاد السيّد الشريف... إلى آخره، فلا يرد[٢] عليه أنّ العوامل لم تلها، بل هي تلي العوامل، ولا أنّ الولي في العامل المعنوي غير مألوف.

قوله: **(موقوفة خالية عن الإعراب)**[٣]، أي: لا محلّ لها من الإعراب، فلا ينافيه تكلّمك بها معربةً بإعرابٍ حال إضافتها، كما تقول: ألف الذي، ولام ليل، وياء بيت مثلاً.

قال في الكشّاف: وحكمها ما لم تلها العوامل أن تكون ساكنة الأعجاز [موقوفة] كأسماء الأعداد، وسائر الأسماء التي يقصد تأدية مدلولها الأفرادي مجرّداً عن المعاني الطارئة، فتقول: ألف، لام، ميم، كما تقول: واحد، اثنان، ثلاثة، وكما تقول إذا أردت أن تلقي على الحاسب أجناس مختلفة ليرفع حسبانها: دار، غلام، جارية، ثوب، بساط، فإذا وليتها العوامل أدركها الإعراب، كقولك هذه ألفٌ، وكتبت ألفاً، ونظرت إلى ألفٍ، انتهى[٤].

فقوله: ساكنة الأعجاز أيضاً، ينبغي أن يحمل على أن لا محلّ لها من الإعراب.

قوله: **(لفقد موجبه ومقتضيه)**[٥] على عطف التفسير، أي: الفاعلية والمفعولية والإضافة حقيقة أو حكماً، وذلك؛ لأنّ المقتضي لا يحصل إلّا بالعامل، فإذا كان

١. تفسير البيضاوي ١: ١٩.

٢. المورد ملّا عصام.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٩. وبعده: لفقد موجبه ومقتضيه.

٤. الكشاف ١: ٢٠ والنقل بتصرّف.

٥. تفسير البيضاوي ١ / ١٩.

العامل مفقوداً كان المقتضي مفقوداً، وإذا كان مقتضى الإعراب مفقوداً، كان الإعراب مفقوداً، فإذا كان العامل مفقوداً كان الإعراب مفقوداً؛ لأنّ في قولك (جاء زيد) ما لم يتحقّق العامل، أي: جاء لم يتحقّق معنى الفاعلية المقتضية لرفع زيد مثلاً، وما لم تتحقّق الفاعلية المقتضية لرفع زيد لم يتحقّق رفع زيد، فما لم يتحقّق (جاء) لم يتحقّق رفع زيد في المثال المذكور.

وقد حمل بعضهم[1] الموجب هاهنا على العامل، حيث قال: أراد بالموجب العامل، فإنّ العامل ما أوجب كون آخر الكلمة على كيفية مخصوصة، ويريد بالمقتضي الفاعلية والمفعولية والإضافة، انتهى.

هذا وإن كان أولى من توجيهنا باعتبار، باعتبار حمل كلّ من اللفظين على معنى لا يفيده الآخر، والتأسيس أكثر فائدة من التأكيد، إلّا أنّ إطلاق الموجب والمقتضي على العامل الذي هو سبب بعيد غير شائع، ولا ينساق الذهن عند الإطلاق إلّا إلى السبب القريب، وأيضاً لا فائدة في ذكر فقدان العامل على تقدير فرض فقدان العامل، إذ يصير المعنى هكذا: وهي ما لم تلها العوامل، أي: ما دامت عواملها مفقودة موقوفة، لفقد العوامل ولفقد المقتضي، تدبّر.

قوله: **(لكنّها)**[2]، أي: الأسماء المذكورة لا يتوهّم أنّها مبنية، وسكونها سكون بناء، كيف وهي في عرضة الإعراب وقابلة إيّاه، فسكونها سكون الوقف، كسكون زيدْ وعمروْ وغيرهما من الأسماء، حيث لا يمسّها إعراب لفقد مقتضيه، والدليل على أنّ سكونها وقف وليس ببناءٍ، أنّها لو بنيت لكانت إمّا مبنية على الفتح، مثل: كيفَ وأينَ، أو على الضمّ، مثل: حيثُ وبعدُ، أو على الكسر، مثل: هؤلاءِ وجيرِ، أو

---

١. هـ: ملّا عصام محمّد.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٩. وبعده فيه: قابلة إيّاه ومعرضة له.

على السكون من غير لزوم التقاء الساكنين على حدة، نحو: حتَّى ومتَى، ولم يُقل صادْ قافْ نونْ مجموعاً فيها بين الساكنين، إذ لا تكون الكلمة مبنية على السكون فيما يجمع فيه ساكنان.

فإن قلت: قد مرّ أنّ هذه الأسماء إذا وليتها العوامل أدركها الإعراب، فقد علم أنّها معربة، فقوله: (لكنّها قابلة إيّاه) مستدرك لا حاجة إليه.

قلت: المعرب يطلق على مفعول أعربت بالكلمة، وعلى ما يقابل المبني اصطلاحاً، والذي علم فيما سبق أنّها إذا دخلت عليها العوامل يجري عليها الإعراب، فكانت معربة بالمعنى الأوّل، والمقصود من هذا الكلام أنّها حال كونها معدّدة ساكنة الأعجاز معربة بالمعنى الثاني، وليس هذا لازماً للأوّل، ومن ثمّة ذهب بعض النحاة إلى أنّ هذه الأسماء وغيرها مبنية قبل التركيب، على أنّا نقول على تقدير اللزوم لا استدراك أيضاً، إذ قد بيّنه هاهنا قصداً بعد ما تبيّن هناك ضمناً، وقرن به ما يزيل عنها شبهة البناء.

قوله: **(إذ لم تناسب مبنى الأصل)**[1] قال السيّد الشريف: اعلم أنّ صاحب الكشّاف وجمهور المحقّقين من النحويين حصروا سبب بناء الأسماء في مناسبة المبني الأصل، الذي لا تمكّن له من الإعراب أصلاً، وسموّا الأسماء الخالية عن تلك المناسبة معربة، وجعلوا سكون أعجازها قبل التركيب وقفاً لا بناء، واستدلّوا على ذلك بأنّ العرب جوّزت في الأسماء قبل التركيب التقاء الساكنين كما في الوقف، فقالوا: زيدْ، عمروْ، صادْ، قافْ، ولو كان سكونها بناء لما جمعوا بينها، كما في سائر الأسماء المبنية، نحو: كيف وأخواتها.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٩. وبعده فيه: ولذلك قيل ص وق مجموعاً فيهما بين ساكنين، ولم يعامل معاملة أين وهاؤلاء.

لا يقال: ربّما عدّدت الأسماء ساكنة الأعجاز متّصلاً بعضها ببعض، فلا يكون سكونها وقفاً بل بناء.

لأنّا نقول: هي قبل التركيب في حكم الوقف سواء كانت متفاصلة أو متواصلة، إذ ليس فيها قبله ما يوجب الوصلة، فالمتواصلة منها في نيّة الوقف، فتكون ساكنة، بخلاف أين وكيف وحيث وجير إذا عُدّت وصلاً، فإنّ حركتها لكونها لازمة، لا تزول إلّا بوجود الوقف حقيقة، فهؤلاء قد اكتفوا في كون الأسم معرباً اصطلاحاً، بمجرّد انتفاء المانع من قبول الإعراب، ولم يعتبروا وجود مقتضيه، وعرّفوا المعرب بما يختلف آخره باختلاف العوامل في أوّله، وأرادوا ما يمكّنه الاختلاف، سواء اتّصف به بالفعل أو كان من شأنه ذلك، إمّا قريباً كما إذا وقع في التركيب ولم يعرب، وإمّا بعيداً كما إذا وقع في التعديد.

وأمّا ابن الحاجب، كما صرّح في الشافية، ومن تبعه ذهبوا إلى أنّ جميع الأسماء قبل التركيب من قبيل المبنيات، واشترطوا أنّ الموجب وجود مقتضي الإعراب[1]، انتهى.

وكلام المؤلّف هاهنا يحتمل أن يكون مبنياً على المذهب الأوّل، حيث علّل كونها معربة برفع المانع بقوله: إذ لم تناسب، ويحتمل أن يكون مبنياً على المذهب الثاني، حيث أشار إلى وجود المقتضي للإعراب بقوله: قابلة إيّاه معترضة[2] له.

قوله: **(ثمّ إنّ مسمّياتها)**[3] أراد بيان وجه وقوع تلك الأسماء على هذه الصورة

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٨١.

٢. كذا في النسخة، وفي البيضاوي: معرضة.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٩. وبعده فيه: لمّا كانت عنصر الكلام وسائطه التي يتركب منها افتتحت السورة بطائفة منها إيقاظاً.

فواتح للسور، وقد نسب هذا الوجه في التبيان إلى أبي مسلم محمّد بـن الحسـن الإصبهاني وقُطْرُبٍ[١].

والبسائط جمع البسيط بمعنى المنشور، والبسط النشر، بسطه، أي: نشره بالشين المعجمة، لكونها مفردة متفرّقة تُجمع فتركّب منها الكلم.

وأيْقَظْتُه من نومه، أي: نَبّهْتُهُ فتيقّظ، واستيقظ فهو يقظان.

والتحدّي طلب المعارضة، كما مرّ.

وقوله: **(افتتحت)** جواب لمّا.

و(إيقاظاً) علّة للافتتاح، يعني: قُصد بافتتاح السورة لطائفة منها على الهيئة التي وردت عليها إيقاظُهُم، وإزالة نومهم وغفلتهم عن حال القرآن، وأنّـه مـن عـند الله تعالى.

قوله: **(لمن تحدّى بالقرآن)**[٢]. قيل: يرد عليه، أنّه ينبغي أن يكون ورود الفواتح على هذا في افتتاح المخاصمة، انتهى.

ويمكن دفعه بأنّ هذا التصدير إنّما يناسب بـعد ظـهور عـجزهم لا قـبله، ولا اختصاص له بعده بوقت من الأوقات، بل يناسب في كلّ وقت من الأوقات ما داموا على الضلالة والإنكار، بل المناسبة تشتدّ بطول المدّة وتكرّر ظهور تلك القدرة منه تعالى فيها، وظهور عدم اختصاص عجزهم عن الإتيان بمثل سورة، بسـورة دون سورة.

---

١. التبيان ١: ٤٨.

٢. تفسير البيضاوي ١: ١٩. وبعده فيه: وتنبيهاً على أنّ أصل المتلوّ عليهم كلام منظوم ممّا ينظمون منه كلامهم، فلو كان من عند غير الله لما عجزوا.

قوله: **(عن آخرهم)**[١] صفة مصدر محذوف، أي: عجزاً صادراً عن آخرهم، وهو عبارة عن الشمول والاستيعاب، فإنّ العجز إذا صدر عن الآخر فقد صدر أوّلاً عن الأوّل.

وقيل: معناه عجزاً متجاوزاً عن آخرهم، فيدلّ على شموله إيّاهم وتجاوزه عنهم، فهو أبلغ من أن يقال: عجزوا كلّهم.

وردّ بأنّ التجاوز بمعنى التعدّي والمجاوزة، يتعدّى بنفسه، والذي يتعدّى بعن معناه العفو.

ويمكن أن يدفع بتضمين معنى التباعد، بمعونة المقام، إذ لا مجال لقصد العفو، أو بأنّه يتعدّى بكلمة عن أيضاً، لورود استعماله كذلك ممّن[٢] يوثق به.

وقيل: عجزاً صادراً عن آخرهم إلى أوّلهم، وفيه أن يقابل «إلى» كلمة «من» لا «عن».

قوله: **(مع تظاهرهم)**[٣]، أي: معاونة بعضهم بعضاً، واتّفاقهم في المعارضة.

قوله: **(وليكون)**[٤] عطف على (إيقاظاً)، ويشتركان في الإشارة إلى أمارة الإعجاز، إلّا أنّ السابق، أي: قوله (إيقاظاً) إلى آخره بالنسبة إلى حال الكلام المنزل، وقوله (وليكون) إلى آخره بالنظر إلى حال المتكلّم به، المنزل عليه، فإنّ الفواتح على الأوّل نبّه بها على أنّ هذا المتلو لتركّبه ممّا يركّب منه كلامهم على قواعدهم، ليس إعجازه ببلاغته الفائقة إلّا لكونه من الله، وعلى الثاني نبّه بها على أنّها

---

١. تفسير البيضاوي ١: ١٩.

٢. في هامش نسخة (أ): وهو الشيخ الرضي.

٣. تفسير البيضاوي ١ / ١٩. وبعده: وقوة فصاحتهم عن الإتيان بما يدانيه.

٤. تفسير البيضاوي ١ / ١٩.

لاستقلالها بنوع من الإعجاز من حيث صدورها عمّن يستبعد منه أمارةٌ على إعجاز ما بعدها بالنسبة إلى حال من ظهر على لسانه. فالوجهان ناظران إلى ما سيأتي، من تفسير قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾[١]، من أنّ الضمير لما نزل أو لعبدنا، ثمّ ظاهر كلام المؤلّف إنّه عدّ الوجهين وجهاً واحداً، بخلاف صاحب الكشّاف[٢].

قوله: **(أوّل ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز)**[٣]، من غير احتياج إلى ما بعده من الكلام، حيث صدر عن الأُمّي الذي مستبعد صدوره عنه، ولا يخفى أنّ الوجه الأوّل يجري في كلّ سورة أُفتتحت بها بانفرادها، من دون ملاحظة ما أُفتتحت به باقي السور، بخلاف الوجه الثاني فإنّه لا يلائم ظاهراً، كما سيأتي، إلّا بملاحظة جملة تلك الأسماء التي وردت في الفواتح، وما روعي فيها ممّا يعجز عنه الأديب الأريب، كما سيذكره، وعلى هذا لا يناسب قوله: (ليكون أوّل ما يقرع الأسماع مستقلّاً) إلى آخره، لتوقّف ظهور الإعجاز على نزول جميع تلك السور والتأمّل في الفواتح بُرمّتها، على أنّه لا يفهمها منها إلّا ماهر في أوصاف الحروف وأحوالها بعد مبالغة في التأمّل، فكيف يكون أوّل ما يقرع به أسماع المخاطبين مستقلّاً بالإعجاز.

قوله: **(لم يخالط الكُتّاب)**[٤] بضمّ الكاف وتشديد الباء الموحّدة جمع كاتب.

قوله: **(كالكتابة والتلاوة)**[٥] أراد أن يقول: كما أنّ التلاوة من الكتاب والكتابة

---

١. البقرة (٢): ٢٣.

٢. الكشّاف ١: ٢٧ و٢٨. وبعده فيه: فإنّ النطق بأسماء الحروف مختص بمن خط ودرس، فأمّا من الأُمّي الذي.

٣. تفسير البيضاوي ١: ١٩.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: فمستبعد مستغرب خارق للعادة.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

عن الأُمّي بعيد مستغرب، ويستدلّ بعدم احتمال صدورهما عن الرسول الأُمّي، على أنّه لا ينبغي أن يشكّ ويرتاب في أنّه لا يتصوّر منه الإتيان بمثل هذا القرآن، بل إنّه نزل من عند الله تعالى، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿**وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون**﴾[1]، أي: لو كان يتلو كتاباً ويخطّه بيمينه لكان للمبطل في ارتيابه شبهة يتمسّك بها، كذلك النطق بذلك، مع اشتهار أنّه لم يكن ممّن اقتبس شيئاً من أهله غريب مستبعد، يستدلّ به على أنّ ذلك حاصل له من جهة الوحي، وشاهد بصحّة نبوّته، وبمنزلة أن يتكلّم اللغة العجمية من غير أن يسمعها من أحد.

قوله: (**سيّما وقد راعى**)[2]، هذا الكلام يدلّ على أنّ الوجه الثاني يتمّ بدون ملاحظتها بجملتها، كالوجه الأوّل، وليس كذلك، إذ يمكن عند المنكرين استماعه تلك الأسماء ممّن يخطّ أو يدرّس، إنسياً كان أو جنّياً، فليس في النطق بها إعجاز هكذا قيل، اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّه إعجاز بالنسبة إلى من يعلم قطعاً ـ بسبب المصاحبة الدائمة أو مراقبة الأحوال أو أُمورٍ أُخر ـ أنّه لم يستمع من غيره، كما يشعر به قوله: (بنوع من الإعجاز)، أو يقال: غرضه ليكون أوّل ما يقرع الأسماع مستقلّاً بنوع من الإعجاز وصدور خرق العادة في الواقع، وإن لم يظهر حقيقته لبعضهم حال الصدور، كما أنّ كثيراً من المعجزات لم تظهر لبعضهم حقيقته، لتزاحم الاحتمالات، فافهم.

قوله: (**الأديب**)[3]، أَدُبَ الرجل بالضمّ فهو أديبٌ، وأدّبتهُ فتأدّب، كذا في

---

١. العنكبوت (٢٩): ٤٨.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: في ذلك ما يعجز عنه.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده فيه: الأريب الفائق في فنّه، وهو أنّه أورد في هذه الفواتح.

الصحاح[١]، والأريب بالراء المهملة العاقل.

قوله: **(أربعة عشر اسماً)**[٢] وهي الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون على الترتيب.

قوله: **(وهي نصف أسامي حروف)**[٣] **إلى آخره.** قال السيّد الشريف: أسامي الحروف ثمانية وعشرين، مع أنّ الحروف تسعة وعشرون كما صرّح به، بناءً على أنّ الألف اسم يتناول المدّة والهمزة، ومن ثمّ قيل: الألف إمّا ساكنة أو متحرّكة، وألف الوصل يسقط في الدرج، والألف واللام للتعريف، وقد مرّ قوله في بسم الله فلم؟ حذف الألف في الخطّ، ونبّهناك أنّ اسم الهمزة مستحدث، تمييزاً للمحرّكة عن الساكنة، ولذلك لم يذكر الهمزة في التهجّي، بل اقتصر على الألف، ولم يستثن عن حكم تصدير الاسم بالمسمّى، فأربعة عشر نصف الأسامي تحقيقاً، انتهى كلامه[٤].

وظهر لك منه أنّ أربعة عشر نصف الأسامي، سواء لم يعدّ فيها الألف حرفاً برأسها بل يعدّ مع الهمزة حرفاً، ويسمّى الكلّ بالألف، أو يعدّ الألف حرفاً برأسها، فإنّه الاسم المسمّى الهمزة في زمان نزول القرآن، فالواقع في فواتح السور نصف أسامي الحروف لا محالة، وإن كان أقلّ من عدد أصل الحروف بواحد، لدخول مسمّى الهمزة فيها.

فقوله: (نصف أسامي حروف المعجم إن لم يعدّ فيها الألف) إمّا أن يوجّه بحذف المضاف، أي: نصف أسامي جميع حروف المعجم، فيكون الشرط فيه جميع

---

١. الصحاح ١: ٨٦ «أدب».

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: المعجم، إن لم يعدّ فيها الألف حرفاً برأسه.

٤. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ١٠١.

الحروف، وذلك بناءً على التوسّع وعدم الالتفات إلى الفرق بين الهمزة والألف، لإدراج الساكنة الليّنة تحت مدلول المتحرّك، أو عدم الاعتناء بشأن الساكن، لكونها في الأغلب منقلبة عن الواو والياء، والقول بتسعة وعشرين حرفاً بناء على التحقيق والفرق الواقع، وإمّا أنّ يوجّه باعتبار اسم الهمزة مع أنّه مستحدث.

ولعلّ السرّ في العدول عن عبارة الكشّاف، حيث قال: وجدتها نصف أسامي حروف المعجم بدون الشرط[١]، هو الإشعار بأنّ على كلّ من الاعتبارين لا يخلو عن لطف، ووقوعها في تسع وعشرين سورة لا يخلو عن فائدة، فنبّه على النظرين في ضمن فائدتين.

[و]قوله: حروف المعجم، قال الجوهري: العَجْم النقط بالسواد، مثل: التاء عليه نقطتان، يقال: أعجمت الحرف، والتعجيم مثله، ولا تقل عَجَمتُ، ومنه حروف المعجم، وهي الحروف المقطّعة التي يختصّ أكثر[ها] بالنقط من بين سائر حروف الاسم ومعناه حروف الخطّ المعجم، كما تقول: مسجد الجامع وصلاة الأولى، أي: مسجد اليوم الجامع، وصلاة الساعة الأُولى، وناسٌ يجعلون المعجم مصدراً، مثل: المُخرج والمُدخل، أي: من شأن هذه الحروف أن تعجم، أي: تنقّط[٢].

ونقل الأزهري عن الليث، أنّ الحروف المقطّعة سمّيت معجمة، لأنّها أعجمية، أي: لا بيان لها، وإن كانت أصلاً للكلم كلّها، وأمّا كتاب معجم فمعناه منقّط، لتبيّن عُجمته، فتكون الهمزة للسلب، انتهى[٣].

وقد يقال معناه حروف الإعجام، أي: إزالة العجمة، وذلك بالنقط.

---

١. الكشّاف ١: ٢٩.

٢. الصحاح ٤: ١٩٧٢ ـ ١٩٧١ «عجم».

٣. تهذيب اللغة: ج ١، ص ٣٩٢. مع مغايرات.

قوله: **(في تسع وعشرين سورة)**[١]، وهي البقرة وآل عمران والأعراف ويونس وهود ويوسف والرعد وإبراهيم والحجر ومريم وطه والشعراء والنمل والقصص والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة ويس وص والمؤمن وحم السجدة وعسق والزخرف والدخان والجاثية والأحقاف وق ون.

قوله: **(بعددها)**[٢]، أي: بعدد حروف المعجم.

قوله: **(على أنصاف أنواعها)**[٣]، تحقيقاً كما في المهموسة فإنّها عشرة، وعدّ منها خمسة، وكالمجهورة فإنّ أسماء حروفها ثمانية عشر، وإن كانت هي تسعة عشر باعتبار الهمزة، وقد ذكر منها تسعة، وكما في الشديدة فإنّها ثمانية، وقد أورد منها أربعة، وكما في الرخوة إذا فسّرت بما يقابل الشديدة، كما فعله صاحب الكشّاف[٤]، فإنّ أسماء حروفها عشرون، وذلك بأنّ يخصّ الألف بالهمزة، فيختصّ بالشديدة، وذكر منها عشرة، وكما في المطبقة المنحصرة في أربعة، وقد عدّ منها اثنان، وكما في المنفتحة وهي التي تقابلها، فإنّ أسماءها أربعة وعشرون، والمورد منها اثنا عشر.

أو تقريباً كما في المستعلية فإنّها سبعة، واقتصر منها على ثلاثة، وتدورك هذا النقصان في المنخفضة التي تقابلها، فذكر منها أحد عشر وترك عشرة، وكما في حروف القلقلة فإنّها خمسة، والمذكور منها اثنان، ولمّا كانت هي قليلة الاستعمال، تدورك نقصانه بذكر ثلثي حروف الحلقية التي هي كثير الاستعمال في الكلام، وكما [في] حروف الذلاقة فإنّها ستّة وقد ذكر منها أربعة، ونقص من المصمتة المقابلة لها،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده فيه: إذا عدّ الألف الأصلية مشتملة.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: فذكر من المهموسة وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه.

٤. الكشاف ١: ٢٩.

فجيء من أسمائها بعشرة من اثنين وعشرين، وستطّلع على ما بقي من كلام المؤلّف.

فإن قيل: ما ذكر من أوصاف الحروف مصطلحات استحدثها أرباب العربية حين دوّنوها، فكيف يتصوّر قصدها حال نزول القرآن.

قلنا: إنّ المستحدث هو الأسامي والعبارات، لا المعاني المرادة بها، وهي المقصودة هاهنا.

قوله: (**[ويجمعها] ستشحثك خصفة**)[1]، لا يخفى أنّ المراد من تلك العبارة وأمثالها ليس إلّا أن تظهر الحروف المقصودة التي تركّبت هي منها، دون القصد إلى معنى الكلمة، فليس للتصدّي لبيان معناها وجه، لكن لمّا جرت عليه سُنّة المحشّين فالتقفّي بهم أحسن، الشحث بالشين المعجمة، والحاء المهملة، والثاء المثلثة، الإلحاح في السؤال، وخصفة بفتح الخاء المعجمة، والصاد المهملة، والفاء اسم امرأة، فالمعنى تُلّح خَصفة في السؤال.

قوله: (**ومن البواقي المجهورة**)[2]، الجهر إشباع الاعتماد في مخرج الحرف، ومنع النَفَس أن يجري معه، والهمس بخلافه، والذي يتعرّف به تباينهما أنّك إذا كرّرت القاف فقلت: ققق، وجدت النفس محصوراً لا تحسّ معها بشيء منه، وتُردّد الكاف فتحدّ النفس معاوداً لها ومساوقاً لصوتها، والمجهورة كما ذكرنا وإن كانت تسعة عشر، مجموعة في كلمات ظلٌّ قوٍ رِبضٌ إذ غرا جندٌ مُطيعٌ، لكن أسماء حروفها ثمانية عشر، وقد ذكر منها تسعة.

قوله: (**أجدتُ طَبقكَ**)[3]، والطَبَق عظم رقيق يفصل بين الفقارين، كذا في

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده فيه: نصفها الحاء والهاء والصاد والسين والكاف.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: نصفها يجمعه: لن يقطع أمر، ومن الشديدة الثمانية المجموعة في.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: أربعة يجمعها.

الصحاح[١] الفقارة بفتح الفاء، وهي الفقرة بكسرها، والجمع فقرات وفِقَرات، فالمعنى وثّقت ظهرك وشدّدتُ عضدك.

قوله: **(أقطُك)**[٢]، الأقط اللبن المنجمد، فالمعنى أضرعك، أو أُطعمك الأقط.

قوله: **(ومن البواقي الرخوة عشرة)**[٣]، حيث ترك التصريح بالنصف، يظهر أنّه عدّ الألف بمعنى الهمزة معدودة في الشديدة، وبمعنى المدّة في الرخوة، فيكون المذكور من أسماء الرخوة نصفها الأقلّ، وما مرّ من كلامنا سابقاً مبنيّ على تخصيص الألف بالهمزة في الشديدة، بدون عدّ الألف بمعنى المدّة في الرخوة ممّا له اسم، فافهم.

ثمّ إنّ الشديدة أن ينحصر صوت الحرف في مخرجه فلا يجري، والرخاوة بخلافها، ويتعرّف تباينهما بأن نقف على الجيم والشين، فنقول: الحجّ الطش، فإنّك تجد صوت الجيم راكداً محصوراً لا يقدر على مدّه، وصوت الشين جارياً تمدّه إن شئت، ثمّ لا يخفى أنّ المشهور من الرخوة في القسمة، الثلاثية، وهي الشديدة، والرخوة، وما بينهما، وهو أن لا يتمّ بصوته الانحصار ولا الانسلال.

قوله: **(حَمِسَ على نصره)**[٤]، أي: شَجّعَ على نصره.

قوله: **(ومن المطبقة)**[٥] بفتح، وهي ما ينطبق فيها اللسان على الحنك الأعلى، فينحصر الصوت حينئذٍ بين اللسان وما حاذاه من الحنك الأعلى، والمنفتحة بخلافها.

---

١. الصحاح ٣: ١٥١١ «طبق».

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: يجمعها.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء.

قوله: **(نصفها)**[١]، وهي الصاد والطاء المهملتين.

قوله: **(ومن البواقي المنفتحة)**[٢]، وهي ضدّ المطبقة.

قوله: **(نصفها)**[٣]، وهي الألف واللام والميم والراء والكاف والياء والهاء والعين والسين والنون والقاف والحاء.

قوله: **(قد طبج)**[٤] بالباء الموحّدة والجيم كفرح، أي: خفّ عقله وحمُقَ، والطبج الضرب على الشيء الأجوف.

قوله: **(لقلّتها)**[٥]، أي: لما لم يكن لها نصف صحيح ومع ذلك كانت قليلة الاستعمال أورد النصف الأقلّ منها، دون النصف الأكثر.

قوله: **(ومن الليّنتين)**[٦]، حروف اللين ثلاثة، الواو والياء والألف، فقوله ومن الليّنتين إمّا ناظر إلى أنّ الألف منقلبة في الأغلب عن الواو والياء فلم يعتدّ بشأنها، أو إلى أنّ الألف من جوف الحلق والواو والياء من جوف الفم، فالألف ليس من نوعهما.

قوله: **(نصفها الأقلّ)**[٧]، وهي القاف والصاد والطاء، وتدورك هذا النقصان في الأسماء المنخفضة التي تقابلها، كما مرّ.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده فيه: ومن القلقة وهي حروف تضطرب عند خروجها، ويجمعها.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: نصفها الأقل.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

٦. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: الياء، لأنّها أقل ثقلاً، ومن المستعلية وهي التي يتصعّد الصوت بها في الحنك الأعلى، وهي سبعة: القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والظاء.

٧. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

قوله: **(ومن البواقي المنخفضة)**، وهي أحد وعشرون، **(نصفها)**[١] الأكثر ـ وهي الألف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والنون ـ أحد عشر حرفاً.

قوله: **(وهي)**، أي: حروف البدل **(أحد عشر، على ما ذكره سيبويه، واختاره ابن جنّي)**[٢] وهو عثمان الموصلي، احتراز عمّا في المفصّل، فإنّ الزمخشري جعلها فيه خمسة عشر، والأربعة الزائدة هناك، هي الصاد والزاء والسين واللام، وعمّا في الشافية، فإنّ ابن الحاجب جعلها فيها أربعة عشر حرفاً، والزائد هناك ثلاثة أحرف، الزاء والسين واللام.

قوله: **(أجِدُ طويتُ منها [المشهورة])**[٣] طوى كشحه عنه إذا أعرض عنه.

قوله: **(الستّة الشائعة)**، أي: ذكر من حروف البدل الستّة الشائعة منها، **(التي يجمعها أَهطَمِيْن)**[٤] الهطم، الهضم بالكسر.

قوله: **(وقد زاد بعضهم)**[٥]، أي: على أحد عشر من حروف البدل.

قوله: **(كاللام في أُصيلال)**[٦] فإنّها بدل عن النون، إذ أصلها أُصيلان تصغير أُصلان، والأُصلان جمع أصيل، والأصيل هو الوقت الذي بعد العصر إلى المغرب، وكما يجمع على آصال كذلك يجمع على أُصلان، كرغيف ورُغفان وبعير وبُعْران،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: ومن حروف البدل.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده فيه: ويجمعها.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده: سبعة أُخرى.

٦. تفسير البيضاوي ١ / ٢٠. وفيه: الزاي.

قال الشاعر[١]:

وقــفت فــيها أصُــيَلالاً أُســائلها أعيت جواباً وما بالربع من أحد

يعني وقفت في دار الحبيبة أحياناً، وسألتها عن الحبيبة، فعجزت عن الجواب، وما بها أحدٌ يجيبني.

قوله: (**والصاد والزاء**)، فإنّ الصاد (**في صراط و**)الزاء في (**زراط**)[٢] كلّ منها بدل عن السين، إذ أصله سراط[٣] بالسين، كما مرّ.

قوله: (**والفاء في جدف**)[٤] فإنّها بدل من الثاء المثلثة، إذ أصله جدث، الجـدف محرّكة كالجدث الذي هو أصله القبر.

قوله: (**والعين في أعِن**)[٥]، فإنّها بدل من الهمزة، إذ أصله أإن، وهي لغة بني تميم، يقولون أعن كان زيد قائماً في قولك أإن كان زيد قائماً.

قوله: (**والثاء في ثُروغ [الدلو]**)[٦] فإنّها بدل عن الفاء، إذ أصله فُروغ جمع فرغ، وهو مصبّ الماء من الدلو، فأصل ثَرْغ فَرْغ، وأصل ثُروغ فرُوغ.

قوله: (**والباء في با اسمك**)[٧]، فإنّ الباء الموحّدة المفتوحة بدل مـن المـيم، إذ أصله ما اسمك.

قوله: (**حتّى صارت**)، أي: حروف البدل بضمّ تلك السبعة الزائدة إلى أحد عشر

١. وهو النابغة كما في عدة مصادر.
٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.
٣. ن: صراط.
٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.
٥. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.
٦. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.
٧. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جنّي **(ثمانية عشر)**[١]، وعلى هذا فالمذكور في الفواتح نصفها تحقيقاً، الستّة المجتمعة في أهطمين، واللام والصاد والعين.

قوله: **(نصفها الأقلّ)**[٢]، وهي الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء.

قوله: **(وهي الثلاثة عشر الباقية)**[٣]، أي: الباء والتاء والثاء والجيم والحاء المهملة والدال والذال والراء والسين المهملتين والقاف والكاف واللام والنون، ولا يخفى عليك أنّ الباء الموحّدة ممّا لا يدغم في مقاربها، ويدغم فيها مقاربها، فالأحسن أن يجعل من القسم الرابع الذي نشير إليه.

قوله: **(لما في الإدغام من الخفّة والفصاحة)**[٤]، أي: أُختير ممّا يدغم في مثله وفي المتقارب النصف الأكثر؛ لأنّ الإدغام مقتض للخفّة وتناسب الفصاحة، فهو أكثر فائدة، بخلاف ما يدغم في المثل ولا يدغم في المقارب فهو أقل فائدة، فلذا أُختير منها أقلّ من النصف.

قوله: **(ويدغم فيها مقاربها، وهي الميم والزاء والشين)** المعجمتين **([والفاء نصفها])**[٥] وأراد من النصف النصف الأقلّ وهو الميم، وفي هذا الكلام إشارة إلى قسم آخر، وهو ما يدغم في مثله، ويدغم فيه مقاربه، ولا يدغم هو فيما يقاربه، وأمّا حمل الزاء والشين أحدهما أو كليهما على المهملتين فظاهر البطلان، لظهور التناقص بين عدّ أحدهما أو كليهما تارة في الثلاثة عشر الباقية التي يدغم فيما

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٠. وبعده فيه: وممّا يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب وهي خمسة عشر: الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء والخاء والغين والضاد والفاء والظاء والشين والزاي والواو.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٠.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: نصفها الأكثر: الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: ومن الأربعة التي لا تدغم فيما يقاربها.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: ولما كانت الحروف.

يقاربها، وتارة ممّا حكم عليها بأنّها لا يدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها، فالأقسام أربعة: أحدها ما يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب

والثاني: ما يدغم فيهما.

والثالث: ما يدغم فيه ما يقاربه ولا يدغم هو فيما يقاربه.

والرابع: ما يدغم في مثله ويدغم فيه مقاربه ولا يدغم هو فيما يقاربه، فما يدغم في مثله قسمان، قسم يدغم فيما يقاربه، وقسم لا يدغم بل يدغم ما يقاربه فيه، فتأمّل.

قوله: **(الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان)**[١]، أي: طرف اللسان، وفي المفصّل أيضاً الذلاقة الاعتماد على ذلق اللسان.

ويرد على هاتين العبارتين أنّ الاعتماد في الميم والباء والفاء ليس على ذلق اللسان[٢]، بل على الشفه خاصّة، كيف وحروف الذلاقة قسمان: ذلقية يعتمد فيها على طرف اللسان. وشفوية يعتمد فيها على الشفة، وتسمية الكلّ بالذلاقة[٣] بناءً على أنّ الذلاقة سرعة النطق، فكيف يصحّ من المؤلّف عدّ المجموع ذلقية، ومن صاحب المفصّل الحكم باعتماد جميعها على طرف اللسان.

واعتذر بأنّ سرعة النطق إنّما يكون بطرف اللسان والشفة، فكأنّهما أرادا بالاعتماد على ذلق اللسان الاعتماد عليه حقيقة أو حكماً، فإنّ الشفوية والمعتمد على ذلق اللسان متقاربان.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: وهي ستة يجمعها.

٢. شرح المفصّل، ج ١، ص ١٢٨، المفصّل للزمخشري وشرحه لابن يعيش.

٣. هـ: أي: بحروف الذلاقة.

قوله: **(رُبَّ مُنَفَّلٍ)**[١]، النَفَل محرّكة الغنيمة والجمع الأنفال. تقول منه نَفَّلْتُكَ تنفيلاً، أي: أعطيتك نَفَلاً، والنوفِل الرجل الكثير العطاء.

قوله: **(كثيرة الوقوع)**[٢] خبر كان في قوله: (لمّا كانت الحروف الذلقية)، أي: لمّا كانت حروف الذلاقة كثيرة الوقوع في الكلام حتّى كأنّه لا يكاد تبنى كلمة رباعية أو خماسية معرّاة من حروف الذلاقة وما يبنى معرّاة عنها فكأنّه قد صَمِتَ عنها، ذكر ثلثيها، فقوله (ذكر) جواب لمّا.

قوله: **([ذكر] ثلثيهما)**[٣]، أي: ذكر من الذلقية ثلثان وهي الراء والنون والميم واللام، وترك ثلث وهي الباء والفاء، وكذلك من الحلقية ذكر الثلثان وهي الهمزة والهاء والعين والحاء، وترك ثلث هو الغين والخاء المعجمتين، وتدورك تلك الزيادة بالنقص من المصمتة المقابلة للذلاقة وللحلقية أيضاً، لقلّة وقوعها وكثرة وقوع الحلقية في الكلام، فجيء من أسمائها بعشرة من اثنين وعشرين، والعشرة هي الألف والحاء والسين والصاد والطاء والعين المهملات والقاف والكاف والهاء والياء.

قوله: **(من الزوائد العشرة)**[٤]، اعتبر هاهنا الألف ولم يعتبر في السبعة، تذكرة للنظرين المذكورين، وإجراء للكلام على وتيرته ابتداء، من اعتبار الألف تارة وعدم اعتبارها أُخرى.

فلا يرد ما قيل[٥]: الزوائد العشرة لا يناسب ذكر السبعة؛ لأنّ كون المذكور سبعة

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: والحلقية التي هي الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢١.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده فيه: ولمّا كانت أبنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية ذكر.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢١.

٥. هـ: ملّا عصام.

مبنيّ على عدّ الهمزة والألف واحداً، وعلى هذا الزوائد تسعة، انتهى.

قوله: (**سبعة أحرف منها**)[١] وهي الألف واللام والياء والميم والنون والسين والهاء، كلمة (منها)، كما قيل مستدرك.

قوله: (**تنبيهاً على ذلك**)[٢]، أي: على أنّ أبنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية.

قوله: (**مكثورة بالمذكورة**)[٣]، أي: مغلوبة بسبب ما ذكر، كاثرناهم وكثرناهم، أي: غلبناهم، أراد أنّ ما ذكر من كلّ جنس من أجناس الحروف أكثر ممّا ترك، وما ترك مضمحل مغلوب في جنب ما ذكر، وهذا لا ينافي كون المذكور من بعض أنواع الحروف أقلّ من المتروك.

هذا، قال السيّد الشريف في هذا المقام من الكشّاف: ذكر أوّلاً: أنّه ذكر نصف الأسامي في سور على عدد الحروف، ولا يخفى أنّ في ذلك إشارة إلى مجموع الحروف، مع رعاية اختصار واعتدال.

وثانياً: أنّ ما ذكر مشتمل على أنصاف أجناس الحروف، وفيه تقوية لتلك الإشارة مع كونه مقصوداً في نفسه، لتكون [إعانة] على الإيقاظ وأمارة الإعجاز مسحة[٤] منه.

وثالثاً: أنّ ما ذكر من هذه الأجناس أكثر في تراكيب الكلام ممّا ألغي ذكرها منها، فصار المذكور لذلك معظم ما تركّب منها كلامهم وجلّه، فينزّل منزلة كلّه[٥].

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وقبله: التي يجمعها: اليوم تنساه.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: ولو استقريت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢١.

٤. هـ: أي أثراً. منه. وفي المصدر: والإعجاز نتيجة.

٥. الحاشية على الكشاف للجرجاني ١٠٢ مع بعض المغايرات.

[ف]قوله: (**مكثورة**)، أي: مغلوبة، يعني تجد أنواع الحروف المذكورة في أوائل السور من كلّ جنس من أجناس هذه الحروف غالبة في الكلم وتراكيبها، على المتروكة من أنواع ذلك الجنس، لوقوعه في كلّ واحد إلى آخره.

قوله: (**ثمّ إنّه ذكرها مفردة**)[١] أراد بيان فائدة اختلاف أعداد تلك الحروف في فواتح السور، حيث وردت ص وق ون على حرف واحد، وطه وطس ويس وحم على حرفين، وألم وألر وطسم على ثلاثة أحرف، وألمص وألمر على أربعة أحرف، وكهيعص وحمعسق على خمسة أحرف.

قوله: (**إيذاناً بأنّ المتحدّى به**)، أي: أُوردت تلك الفواتح مختلفة أعداد حروفها للإشعار بأنّ المتحدّى به، أي: القرآن (**مركّب من كلماتهم، التي أُصولها كلمات**)[٢]، أراد بالكلمة في الكلمات الأُولى الكلام، ما يعمّ الاسم والفعل والحرف.

قوله: (**وذكر ثلث مفردات [في ثلاث سور]**) وهي ص وق ون، لأنّ الكلمة المفردة (**لأنّها توجد في الأقسام الثلاثة [الاسم والفعل والحرف]**)[٣]، أمّا الاسم فمثل كاف الخطاب في أنّك، والضمير في أنت، وأمّا الفعل فمثل ق ول على صيغة الأمر من وقي يقي وولي يلي، وأمّا الحرف مثل الباء واللام في قولك بزيد ولزيد.

قوله: (**وذكر أربع ثنائيات**)[٤] وهي حم ويس وطس وطه، للإشارة إلى أنّ الثنائي على أربعة أقسام: اثنان منها باعتبار الفعل والحرف، إذ في كلّ منهما على طريقة

---

١. تفسير البيضاوي ١ / ٢١. وبعده: وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده فيه: مفردة ومركبة من حرفين فصاعداً إلى الخمسة.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢١.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وفيه: وأربع ثنائيات؛ لأنها تكون في الحروف بلا حذف كبل، وفي الفعل بحذف كقل، وفي الاسم بغير حذف كمن، وبه كدم.

واحدة، في الحرف بغير الحذف، وفي الفعل بالحذف، واثنان باعتبار الاسم، إذ فيه على وجهين بالحذف وبغير الحذف، فالضمير في قوله (به) بعد قوله: (بغير حذف كمن) راجع إلى الحذف، ودم أصله دمو.

قوله: **(في تسع سور)**[١]، أي: أورد الثنائي في تسع، للإشارة إلى وقوعه في كلّ واحد من الأقسام الثلاثة على تسعة أوجه.

قوله: **(وثلاث ثلاثيات)** وهي ألم وألر وطسم، **([لمجيئها])** للإشعار إلى مجيء الثلاثية **(في الأقسام الثلاثة)**، أي: الاسم والفعل والحرف، وإيرادها **(في ثلاث عشرة سورة [تنبيهاً])** للتنبيه **(على أنّ أُصول الأبنية المستعملة)** في كلامهم **(ثلاثة عشر)**[٢].

قوله: **(عشرة منها للأسماء)**[٣] وهي فَلْسٌ وقُفْل وحِبْرٌ وفَرَسٌ وإبِلٌ وعُنُقٌ وكَتِفٌ وعَضُدٌ وعِنَبٌ وصُرِدٌ والقسمة يقتضي اثنى عشر، سقط منه فِعُلٌ وفُعِلٌ استثقالاً.

قوله: **(وثلاثة للأفعال)**[٤]، وهي فَعَلَ وفَعُلَ وفَعِلَ بفتح العين وضمّها وكسرها.

قوله: ([و]**رباعيتين)**، أي: وذكر رباعيتين، وهما ألمص وألمر، **(وخماسيتين)** وهما كهيعص وحمعسق، **([تنبيهاً على])** لينبّه باثنينية كلّ منهما **(أنّ**[٥] **لكلّ منهما [أصلاً كجعفر وسفرجل])**[٦] طريقين اثنين من كونه رباعياً أو خماسياً في الأصل، أو بسبب إلحاق حرف به.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده فيه: لوقوعها في كل واحد من الأقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه، ففي الأسماء مَن وإذ وذو، وفي الأفعال قل وبع وخف، وفي الحروف أن ومِن ومذ على لغة من جرّ بها.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢١.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢١.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢١.

٥. أي: زيادة حرف فيه وإلحاقه بالرباعي أو الخماسي. منه.

٦. تفسير البيضاوي ١: ٢١.

قوله: (**[وملحقاً] كقردد وحجنفل**)[١] القردد مثال للملحق بالرباعي بزيادة الدال، ولم يدغم؛ لأنّ الملحق لا يدغم، قال في الصحاح: القردد المكان الغليظ المرتفع، وإنّما أظهر؛ لأنّه ملحق بفعللٍ، والملحق لا يدغم، والجحنفل كسفرجل بتقديم الجيم على الحاء المهملة، مثال للملحق بالخماسي بزيادة النون ومعناه الغليظ الشفة[٢].

قوله: (**لهذه الفائدة**)[٣]، أي: الفائدة المذكورة في قوله [المتقدّم]: (ثمّ إنّه ذكرها مفردة) إلى هذا المقام.

قوله: (**وتكرير التنبيه**)[٤] وتجديده في غير موضع واحد، فإنّ ذلك أوصل إلى الغرض، وأقرّ له في الأسماع والقلوب، من أن تفرد ذكره مرّة، وكذلك مذهبُ كلّ تكرير جاء في القرآن فمطلوب به تمكين المكرّر في النفوس وتقريره، هكذا عبارة الكشّاف[٥].

قوله: (**أو المؤلّف**)[٦]، أي: أو مؤلّف من الكلمات المؤلّفة من تلك الحروف.

قوله: (**وقيل**)[٧]، هذا وجه ثان لوقوع تلك الألفاظ فواتح السور، وما قصد في هذا الوجه تبعاً من الإيماء إلى الإعجاز والتحدّي على سبيل الإيقاظ، هو ما قصد في الوجه الأوّل أصالة، وهذا الوجه قد نسبه الشيخ أبو جعفر الطوسي ﵀ في التبيان

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: ولعلّها فرقت على السور، ولم تعدّ بأجمعها في أول القرآن.

٢. الصحاح ٢: ٥٢٤ «قرد».

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: مع ما فيه من إعادة التحدي.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده فيه: والمبالغة فيه، والمعنى أنّ هذا المتحدّى به مؤلف من جنس هذه الحروف.

٥. الكشّاف ١: ٣٠.

٦. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: منها كذا.

٧. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده فيه: هي أسماء السور، وعليه إطباق الأكثر، سمّيت به.

إلى زيد بن أسلم والحسن[١].

قوله: **(إشعاراً)**[٢]، وجه الإشعار أنّ الأولى في الأعلام المنقولة أن يراعى مناسبة بين معانيها الأصلية والعلمية عند التسمية، وربّما يلاحظ تلك المناسبة حال الإطلاق باقتضاء المقام، ولمّا كانت هذه السور كَلِماً مركّبة من حروف مخصوصة لها أسماء في لغة العرب، وجعلت تلك الأسماء أعلاماً لها، كان ذلك النقل لمناسبة تركّب تلك السور من تلك الحروف على قاعدة اللغة التي تلك الأسماء منها، فإذا أُطلقت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء مقام التحدّي إيّاه، وحيث كان القرآن نوعاً واحداً من لغة واحدة فالإشعار بكون بعض سورة على حالة مخصوصة إشعار بأنّ مجموعه كذلك.

قوله: **(مقدرتهم)**[٣] المقدرة، مثلّثة الدال القدرة، تقول ما لي عليك مَقْدُرَةٌ ومَقْدَرةٌ ومقدِرةٌ، وأمّا من القضا والقدر فالمقدَرة بالفتح لا غير، ودُون بمعنى عند، والضمير في (أنّها) و(لم تكن) و(معارض[تـ]ها) للسور.

قوله: **(واستدلّ عليه)**[٤]، أي: على كون تلك الألفاظ أسماء للسور.

قوله: **(والتكلّم بالزنجي)**، أي: التكلّم باللغة المنسوبة إلى أهل الزنج **(مع)** المخاطب **(العربي)**[٥]، ولا يخفى أنّه إن أراد أنّها لو لم تكن مفهمة لأحد حتّى النبي ﷺ كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل، فالملازمة مسلّمة لكن مقدّم الشرطية

---

١. التبيان ١: ٤٧.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: بأنّها كلمات معروفة التركيب، فلو لم تكن وحياً من الله تعالى لم تتساقط.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: دون معارضتها.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده: بأنها لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٢١. وبعده فيه: ولم يكن القرآن بأسره بياناً وهدى، ولما أمكن التحدّي به وإن كانت مفهمة، فإمّا أن يكون المراد بها السور التي.

ممنوع، وإن أراد أنّها لو لم تكن مفهمة لغيره ﷺ كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل، فالملازمة ممنوعة.

لا يقال: إذا كان المراد ما وضعت له في لغة العرب، كما سيأتي من كلام المستدلّ، فلا معنى لكونها مفهمة للنبي ﷺ دون غيره.

لأنّا نقول: يمكن أن تكون رموزاً بين الله تعالى ونبيّه ﷺ مستعملة في غير معانيها الحقيقية التي هي مسمّياتها.

والحاصل: أنّ المراد بما وضعت له في لغة العرب إن كان المعنى الحقيقي كما هو الظاهر من عبارته، فعلى تقدير تسليم ظهور أنّ المراد ليس ما وضعت له نختار الشقّ الثاني ونمنع بطلانه، لجواز أن يكون المراد بها المعاني الغير الحقيقية، ولا يلزم الخروج عن لغة العرب، وإن كان المراد بما وضعت له في لغة العرب ما يفهم منها في لغتهم، سواء كان معنى حقيقياً أو مجازياً، فنختار الشقّ الأوّل ونمنع أنّه ليس كذلك، وسيأتي من كلام المعترض ما يمكن تطبيقه على ما ذكرناه.

هذا، وكذلك لمّا أمكن التحدّي به يرد عليه أنّ التحدّي لا يجب كونه بكلّ جزء من أجزاء السورة، ولعلّ المؤلّف لأجل ورود ما ذكرنا نسب الاستدلال إلى الغير.

قوله: (**هي مستهلّها**)[١]، أي: مفتتحها.

قوله: ([**على أنّها**] **ألقابها**)[٢]، اللقب هي العلَم المشعر بالمدح أو الذمّ، والمراد به هاهنا الاسم، فلا يرد أنّه لا إشعار هاهنا بالمدح أو الذمّ، على أنّه لا يخلو عن إشعار

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٢.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٢. وبعده فيه: أو غير ذلك، والثاني باطل، لأنّه إمّا أن يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب، وظاهر أنّه ليس كذلك، أو غيره وهو باطل؛ لأنّ القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى: ﴿ بلسان عربي مبين ﴾ فلا يحمل على ما ليس في لغتهم.

إلى المدح بأدنى عناية، إذ الإشعار (بأنّها كلمات معروفة التركيب، فلو لم تكن وحياً من الله تعالى) إلى آخره إشعار بالمدح.

قيل: ينافي كونها ألقاباً ما قالوا أنّ العلم المنقول لا يكون إلّا مضافاً أو معرفاً باللام، ويمكن أن يجاب بأنّ هذا إنّما هو في الأعلام المركّبة، دون الكلمات المنشوزة، تأمّل فيه.

قوله: (**لا يقال: لم لا يجوز**)[١]، مبنى الاعتراض، من قوله: (لم لا يجوز أن يكون مزيدة للتنبيه) إلى قوله: (وإنّ القول بأنّها أسماء السور) إنّما هو على اختيار بعض شقوق الترديد ومنع لزوم محذور، وقوله: (وإنّ القول بأنّها أسماء السور) إلى آخره معارضة بوجوه ثلاثة، ولا يبعد حمل ما ذكر في معرض المعارضة على النقض الإجمالي، وسنزيدك توضيحاً.

قوله: (**أن تكون مزيدة للتنبيه**)[٢]، أي: نختار أنّها غير مفهمة، لكن لا نسلّم أنّه يلزم أن يكون الخطاب هاهنا كالخطاب بالمهمل، لجواز أن يراد بها الدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر، كما نقل عن بعضهم، ويؤيّده ما نقل عن أحمد بن يحيى ثعلب أنّ العرب إذا استأنفوا كلاماً فمن شأنهم أن يأتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه، فيجعلونه تنبيهاً للمخاطبين على قطع الكلام الأوّل واستئناف الكلام الجديد.

قوله: (**كما قاله قطرب**)[٣]، وكما روي عن مجاهد واختاره البلخي.

وقُطرب بضمّ القاف وسكون الطاء المهملة وضمّ الراء المهملة وآخره باء موحّدة،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٢.

٢. تفسير البيضاوي ١ / ٢٢. وبعده: والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٢.

لقب محمّد [بن] المستنير النحوي، وهو من أعاظم تلامذة سيبويه، وكان يبكّر كلّ يوم للاستفادة إليه، فكلّما فتح سيبويه بابه عند طلوع الفجر وجده بالباب، فقال يوماً له: ما أنت إلّا قُطْرُب لَيْلٍ، فصار ذلك لقباً له، والقطرب دُوَيْبَةٌ لا تستريح نهارها سعياً.

قوله: **(أو إشارة إلى كلمات)**[١]، محصّل هذا الكلام إلى قوله: (أو إلى مدد أقوام وآجال) أنّا نختار أنّ المراد ليس ما وضعت هي بأنفسها له في لغة العرب، لكن لا يلزمنا من ذلك القول بأنّ المراد بها ما وضعت له في غير لغة العرب، لجواز إرادة المعنى المجازي في لغة العرب، بأن يكون قد وضعت كلمات لمعان في لغة العرب تكون تلك الحروف منها وتفيد عند الإطلاق معانيها مجازاً، نظراً إلى بعض المخاطبين، كما روى أبو الضحى عن ابن عبّاس وعن ابن مسعود، وكما روي عن سعيد بن جبير وجماعة.

قوله: **(اقتصرت عليها)**[٢]، لعلّ التاء زيادة وقعت من قلم الناسخ، والمناسب اقتصر بدون التاء.

قوله: **(قلت لها قفي فقالت[٣] قاف)**[٤]، بمعنى قالت أنا واقفةٌ، وفي التبيان قلنا[٥] بصيغة المتكلم مع الغير، وهو أنسب بما بعده: لا تحسبي أنّا نسينا الإيجاف، الإيجاف بالياء المثناة التحتانية والجيم بمعنى إسراع الراكب، وجف الخيلُ والإبلُ

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٢. وبعده: هي منها.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٢. وبعده: اقتصار الشاعر في قوله.

٣. وفي تفسير الطبري ١ / ٧٠: قالت.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٢. وبعده: كما روي عن ابن عباس (رض) أنه قال: الألف آلاء الله واللام لطفه والميم ملكه، وعنه أنّ (ألر) و(حم) و(ن).

٥. أي: بدل (قلت)، انظر التبيان ١ / ٤٨، ومثله عند الطبري.

سار سيراً مخصوصاً.

قوله: (**مجموعها الرحمان**)[١]، أي: صورة هذا الاسم في الكتابة أو في اللفظ على نوع من الإيماء، فلا يخلّ عدم الألف، هكذا قيل.

قوله: (**ونحو ذلك**)[٢] كما روي عن ابن عبّاس أيضاً أنّ «المر» معناه أنا الله أعلمُ وأرى، و«ألمص» معناه أنا الله أعلم وأفصل، و«الكاف» في كهيعص من كافٍ، والهاء من هادٍ والياء من حكيم، والعين من عليم، والصاد من صادق[٣].

قوله: (**أو إلى مدد أقوام [وآجال بحساب الجمّل]**)[٤]، أي: مقدار ملكهم وأيّام أعمارهم.

والجُمّلَ بضمّ الجيم وتشديد الميم المفتوحة.

والحساب بمعنى العدّ، من حسبوه بالفتح.

هذا الكلام إلى قوله: (أو دالّة على الحروف المبسوطة) محصّله أنّا نختار أنّ المراد ما وضعت له في غير لغة العرب ولا يلزم من ذلك محذور، ألا ترى أنّ السجّيل والمشكاة والقسطاس يراد به في القرآن ما وضع له في غير لغة العرب،

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٢. وبعده: وعنه أن (ألم) معناه أنا الله أعلم.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٢. وبعده فيه: في سائر الفوائح، وعنه أنّ ألف من الله، واللام من جبريل، والميم من محمد، أي: القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام.

٣. مجمع البيان ١: ٧٥.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٢. وبعده: كما قاله أبو العالية متمسكاً بما روي أنّه عليه الصلاة والسلام لمّا أتاه اليهود تلا عليهم (ألم) البقرة فحسبوه وقالوا: كيف ندخل في دين مدته إحدى وسبعون سنة؟ فتبسم رسول الله (ص)، فقالوا: فهل غيره؟ فقال: (ألمص) و(ألر) و(ألمر)، فقالوا: خلطت علينا فلا ندري بأيّها نأخذ. فإن تلاوته إيّاها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك، وهذه الدلالة وإن لم تكن عربية لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى العرب تلحقها بالمعربات كالمشكاة والسجّيل والقسطاس.

والسجّيل لغة فارسية أصله سَنْگ گِـلُ، والقسـطاس لغـة رومـية مـعناه المـيزان، والمشكاة لغة هندية معناه الظرف الذي يوضع فيه المصباح.

قوله: (**أو دالّة على الحروف المبسوطة**)[١] إلى قوله: (وإنّ القـول بأنّـها أسـماء السور) محصّله، أنّا سلمنا أنّ الأ[مر] مردّد بين ما وضعت له في لغة العرب حقيقة وبين غير لغة العرب، من دون واسطة المجاز، ونختار أنّ المراد ما وضعت له حقيقة في لغة العرب، ولا يلزم محذور، لجواز أن تكون الأسماء المذكورة مستعملة فـي معانيها الحقيقية التي هى مسمّياتها، وأُوردت في الفواتح قَسَماً، تنبيهاً على شرفها، من حيث إنّها بسائط أسماء الله تعالى.

قوله: (**مقسماً بها لشرفها**)[٢]، الضمير في بها وشرفها لمجموع الحروف، وقوله: (لشرفها)، أي: للتنبيه على شرفها، والضمير فـي (خـطابه) راجـع إلى الله تـعالى، وحاصل الكلام أنّه تعالى أقسم بهذه الحروف كلّها؛ لأنّ الكلّ مادّة خطابه، والاكتفاء بذكر البعض لحصول الاستغناء بها عن ذكر بواقيها التي هي تمام ثمانية وعشرين حرفاً، كما يستغنى بذكر أ ب ت ث عن ذكر الباقي، وبذكر (قفا نبك) عن ذكر باقي القصيدة، وكما يستغنى بذكر أبجد أو حطّي عن باقي كلماتها، قال الراجز:

لمّا رأيت أنّـها فـي حـطّي أخذت منها بقرُون شَمْط[٣]

أراد الخبر عن المرأة بأنّها في أبجد، فأقام قوله (حطّي) مقامه، لدلالة الكلام عليه.

قوله: (**وإنّ القول**)[٤] عطف على قوله: (لم لا يجوز)، أي: لا يعارض استدلالنا

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٢.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٢. وبعده فيه: من حيث إنّها بسائط أسماء الله تعالى ومادة خطابه، هذا.

٣. التبيان ١ / ٤٨ وفيه: وقال راجز بني أسد: لما رأيت أمرها.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٢. وبعده: بأنّها أسماء السور يخرجها إلى ما ليس في لغة العرب؛ لأن التسمية بثلاثة ⇦

بالاستدلال على نفي كونها أسماء للسور، بتلك الوجوه الثلاث:

الأوّل: أنّ التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستنكرة عندهم، فكيف يكون (ألم) و(ألمر) و(كهيعص) أسماء للسور.

والثاني: أنّ كونها أسماء تؤدّي إلى اتّحاد الاسم والمسمّى، وتقرير ذلك إنّما يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أنّ (ألم) مثلاً، بعض السورة، فإذا وضع للكلّ كان موضوعاً لنفسه ضمناً، فيتّحد مع مسمّاه، واتّحاد الاسم والمسمّى باطل؛ لأنّ الشيء لا يكون علامة موضوعة لنفسه.

وثانيهما: أن يقال: (ألم) مثلاً، إذا وضع للكلّ يلزم أن يكون متّحداً معه، إذ لو كان مغايراً له يلزم أن يكون مغايراً لنفسه أيضاً؛ لأنّ مغايرة الكلّ يستلزم مغايرة الأجزاء، ومغايرة الشيء لنفسه باطل، فيلزم أن يكون متّحداً مع الكلّ، واتّحاد الاسم والمسمّى باطل كما عرفت.

الثالث: أنّ كونها أسماء يستلزم تأخّر الجزء عن الكلّ، بناءً على أنّ الاسم متأخّر عن المسمّى، فيلزم الدور؛ لأنّ وجود الكلّ موقوف على وجود الجزء، والمفروض هاهنا توقّف وجود الجزء على وجود الكلّ، وأيضاً يلزم أن يوجد الكلّ بدون الجزء، وهو أيضاً محال.

قوله: (**لأنّا نقول هذه الألفاظ لم تعهد مزيدة**)[1]، جواب عن الاعتراض الأوّل،

⇐أسماء فصاعداً مستكره عندهم، ويؤدّي إلى اتحاد الاسم والمسمّى، ويستدعي تأخر الجزء عن الكل، من حيث إنّ الاسم يتأخر عن المسمّى بالرتبة.

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده فيه: للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستئناف تلزمها وغيرها من حيث إنّها فواتح السور.

وحاصله: أن لم تجر عادتهم باستعمال أسماء الحروف للدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر، فقولك في الاعتراض سلّمنا أنّها غير مفهمة لكن أُوردت للتنبيه المذكور باطل ساقط عن درجة الاعتبار.

ولا يخفى عليك أنّ استعمال أسماء الحروف للدلالة على استئناف ليس بعزيز في لغتهم، قال الشاعر:

[بل] وبلدة ما الأُنس من أثقالها

[وقال:]

بل ما هاج أحزاناً وشجواً قد شجا[1]

[فـ]قوله: (بل)، ليس من الشعر وإنّما أراد أن يُعلِم أنّه قطع كلامه وأخذ في غيره.

قوله: **(ولا يقتضي ذلك أن لا يكون لها معنى في حيّزها)**[2].

فإن قلت: لم يدّع المعترض أنّ الدلالة على الانقطاع تقتضي أن لا يكون لها معنى، بل مفاد كلامه أنّ الدلالة المذكورة لا تقتضي أن يكون لها معنى، فما معنى هذا الكلام؟

قلت كأنّه يقول: ما الباعث على حملها على أنّها لم يقصد بها معنى مع إمكان حملها على ما يكون لها معنى، كحملها على أنّها أسماء للسور، ولو كان المراد التنبيه المذكور، فذلك لا يقتضي أن يكون لها معنى، وليس ممّا لا يجمع مع كونها دالّة على المعاني، بل الفائدة حاصلة على ذلك التقدير أيضاً.

---

١. انظر تفسير الطبري ١ / ٦٩، والتبيان ١ / ٤٧. وفي الأول: من آهالها. وفي الثاني: من أهلها، بدل: من أثقالها.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٣.

قوله: **(ولم تستعمل)**[١]، عطف على (لم تعهد) وجواب عن الاعـتراض الثـاني المستفاد من قوله: (أو إشارة إلى كلمات).

قوله: **(أمّا الشعر)**، أي: قلت لها قفي فقالت: قاف **(فشاذٌ)**[٢] على أنّه ربّما قيل أنّ قاف في البيت إنّما هو على صيغة الأمر، من قافاه بمعنى قفاه، أي: تبعه، فإنّ فاعل يجيء بمعنى فعل، مثل: يسافر، فلعلّ الشاعر كان سائراً مع الحبيبة، فقال لها: قفي لنستريح من تعب السير، فقالت: قاف، أي: قافني واتبعني، أي: تعبت من السير ولا تستطيع على المشي معي، فَسِرْ من ورائي واتبع أثري، فقال لها: لا تحسبي أنّا نسينا الإيجاف، غرضه أن ما تعبتُ ولكن كان قصدي استراحتك.

هذا، ولا يخفى عليك أنّ أمثال هذا كثير في كلام العرب، والحكم بشذوذ الجميع، أو ارتكاب مثل هذا التوجيه المذكور في البيت فيها جميعاً لا يخلو عن بعد، قال الشاعر:

سألتها الوصل فقالت: قاف.

يعني وقفت، وقال آخر:

بالخير خيران وإنّ شرّاً فا.

يريد فشرّاً، وقال آخر:

ولا نريد الشرّ إلّا أن نا.

يعني إلّا أن نشاء، وقال آخر:

ما للـظليم غـال كـيف لا يـا ... يـــنفذ عـــند جــلدهُ إذا يـا

أي: إذا يفزع، وقال آخر:

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده فيه: للاختصار من كلمات معينة في لغتهم.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٣.

نـادوهم أن ألجـموا ألا تـا قـالوا جـميعاً كـلّهم ألا فـا

يريد ألا تركبون، قالوا ألا فاركبوا[١].

قوله: (**وأمّا قول ابن عبّاس**)، أي: المستشهد به في الروايات الثلاثة المـذكورة، (**فتنبيه على أنّ هذه الحروف**)[٢] أُصول الكلمات المركّبة ومنبعها، فكأنّه قـال: ألا ترى أنّ لطف الله مثلاً، أصله اللام والطاء والفاء، فاقتصاره على اللام وتركه الباقي بناءً على الظهور.

ويؤيّده ما ترى، أنّه عدّ كلّ حرف من الكلمات متباينة، فـعدّ الألف تـارة مـن الآلاء، وتارة من الله، وتارة من أنا، واللام تارة من الله، وتارة من لطفه، وتارة مـن جبريل، والميم تارة من أعلم، وتارة من ملكه، وتارة من محمّد ﷺ، فكلامه تنبيه على ما ذكرناه، لا تخصيص لهذه الألفاظ بهذه المعاني، إذ لا مخصّص لهـا بـهذه المعاني لفظاً، وهو ظاهر، ولا معنى؛ لأنّ الاشتمال على الألف مثلاً، مشترك بين كثير من الكلمات، مثل الله والدائم والباقي وأنا وأنت، وغير ذلك، وليس هناك بحسب المعنى أمر يخصّصه ببعض دون بعض.

هذا ولا يخفى عليك أن حمل كلام ابن عبّاس على هذا المعنى لا يخلو عن بعد، وأنّ قوله: (ألم معناه أنا الله أعلم)، وقوله: (أي: القرآن منزّل من الله تـعالى بـلسان جبرئيل على محمّد ﷺ) ناظران إلى خلافه، وأنّ عدم مخصّص لفظاً ومعنى عندنا لا يستلزم عدمه عند النبي ﷺ، ولعلّ الكلام معه ﷺ.

---

١. انظر تفسير الطبري ١ / ٧٠، والتبيان ١ / ٤٩، ومجمع البيان ١ / ١١٤.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: منبع الأسماء ومبادئ الخطاب، وتمثيل بأمثلة حسنة، ألا ترى أنّه عدّ كلّ حرف من كلمات متباينة لا تفسير وتخصيص بهذه المعاني دون غيرها، إذ لا مخصّص لفظاً ومعنى.

قوله: **(ولا لحساب الجمل)**[١] عطف على الاختصار في قوله: (ولم تستعمل للاختصار)، وجواب عن الاعتراض الثالث، المستفاد من قوله (أو إلى مدد أقوام) إلى آخره، أي: لم تستعمل في كلام العرب بحساب الجمل، لتكون ملحقة بالمعربات، إذ الإلحاق فرع الاستعمال، فاندفع قول المعترض، وهذه الدلالة وإن لم تكن عربية إلّا أنّها ملحقة إلى آخره.

قوله: **(والحديث لا دليل فيه)**[٢]؛ لأنّ الاستدلال فيه إمّا بأنّ اليهود لمّا حملوا معنى (ألم) على المدة وهم عرب فيظهر أنّها ملحقة بالمعربات، وإمّا بقراءة الرسول ﷺ بعد ذلك (ألمص) و(ألم) و(ألمر) عليهم، ليعلموا بكثرة المدّة، فلو لم تكن مستعملة في العرب لما استعملها ﷺ، وإمّا بتبسمه المشعر بعدم إنكاره عليهم في هذا الحمل، والمجموع باطل أمّا الأوّل فلاحتمال أن يكون ذلك من قواعدهم العبرية.

وأمّا الثاني فلاحتمال أن أراد ﷺ أن يلزمهم ويُسكتهم في خصوص هذا المحمل الذي هو من قواعدهم بدون الإنكار، إظهاراً للقدرة على إلزامهم.

وأمّا الثالث فلاحتمال أن يكون تبسّمه ﷺ من جهلهم، حيث قالوا كيف ندخل في دين لا استمرار له؛ لأنّ الدخول في الدين إنّما هو لكونه دين الله تعالى، لا لكونه مستمرّاً وذا امتدادٍ، أو نقول يجوز أن يكون تبسّمه ﷺ من جهلهم، حيث حملوا النازل على لسان العرب بما ليس من معاني لغتهم، فبهذا الاحتمال ينهدم بناء ذلك الاستدلال بوجوهه الثلاثة كما لا يخفى، فلعلّ المؤلّف لأجل ذلك اكتفى به.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده فيه: فتلحق بالمعربات.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: لجواز أنّه تبسم تعجباً من جهلهم.

قوله: **(وجعلها مقسماً بها)**[١]. جواب عن الاعتراض الرابع، وحاصله أنّ جعلها مقسماً بها يحوج إلى إضمار أشياء لا دليل عليها، مثل حرف القسم، وفعله، وجوابه، وما يتلقّى به القسم من «أنّ»، واللام، بخلاف ما إذا حملت على أنّها أسماء للسور، فإنّه لا يحتاج إلى إضمار.

والتحقيق أنّ بعد تلك الألفاظ إن كان قسماً، أو ما يصلح أن يكون جواباً للقسم، كقوله تعالى: ﴿**حم والكتاب المبين**﴾ فجعلها مقسماً بها ليس ببعيد، سيّما وقد روي عن ابن عبّاس، أنّه قال: أقسم الله بهذه الحروف، وإن لم يكن بعدها قسم ولا ما يصلح أن يكون جواباً له، نحو: ﴿**ألم ذلك الكتاب**﴾[٢]، و﴿**ألم الله**﴾[٣]، فذلك بعيد، وحذف الجواب في اللفظ الذي لا يكون صريحاً في القسم ضعيف جداً، لكن منهم من جوّز إرادة القسم مطلقاً على حذف الجواب.

قوله: **(والتسمية بثلاثة أسماء)**[٤]، جواب عن الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة التي أُوردت معارضةً أو نقضاً إجمالياً.

قوله: **(على طريقة بعلبك)**[٥]، أي: على وجه التركيب والمزاج، بحيث يصير المجموع اسماً واحداً، ويصحّ أن يجري الإعراب على آخره.

قوله: **(وناهيك بتسوية سيبويه)**[٦]، أي: حسبك وكافيك تسويته، وهو اسم فاعل

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده فيه: وإن كان غير ممتنع، لٰكنّه يحوج إلى إضمار أشياء لا دليل عليها.

٢. البقرة (٢): ١.

٣. آل عمران (٣): ١.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: إنّما تمتنع إذا ركّبت وجعلت اسماً واحداً.

٥. تفسير البيضاوي ١ / ٢٣. وبعده: فأما إذا نثرت نثر أسماء العدد فلا.

٦. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده فيه: بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم.

من النهي كأنّه ينهاك أن تطلب دليل سواه، يقال: زيد ناهيك من رجل، أي: هو ينهاك بحدّه وغنائه عن طلب غيره، ودخول الباء على التسوية للنظر إلى مآل المعنى، كأنّه قيل: اكتف بتسويته، أي: بحكمه أنّ التسمية بالجملة والبيت من الشعر، والتسمية بطائفة من أسماء حروف المعجم متساويان.

قوله: (**والمسمّى هو مجموع السورة**)[1]، جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المذكورة.

وحاصله أن المركب غير المفرد ذاتاً وصفة، فالموضوع للكلّ لا يستلزم أن يكون موضوعاً لكلّ جزء من أجزائه، حتّى يكون موضوعاً لنفسه أيضاً، ويلزم اتّحاد الاسم والمسمّى، وكذلك المغايرة للكلّ لا تستلزم المغايرة لجميع أجزائه، حتّى إذا كان الجزء اسماً للكلّ يلزم اتّحادهما، لئلّا يلزم من مغايرته للكلّ مغايرته لنفسه الذي هو جزء من أجزاء الكلّ، فالشبهة بكلا تقريريه مندفعة.

قوله: (**وهو مقدّم من حيث ذاته**)[2]، جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المذكورة.

وحاصله أنّ ما يجب أن يكون مؤخّراً عن الاسم له لا ذات الاسم، فلا مانع من أن يكون الجزء مقدّماً على الكلّ بحسب الذات، ومؤخّراً عنه باعتبار كونه اسماً له، فلا يلزم الدور، ولا وجود الكلّ بدون وجود الجزء.

قوله: (**والوجه الأوّل**)[3] وهو أنّ تلك الألفاظ مستعملة في معانيها الحقيقية وأُوردت في الفواتح للإيقاظ، وليكون أوّل ما يقرع السمع مستقلّاً بنوع من الإعجاز.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: والاسم جزؤها فلا اتحاد.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده فيه: مؤخر باعتبار كونه اسماً، فلا دور، لاختلاف الجهتين.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٣.

قوله: **(أقرب إلى التحقيق)**[١] من كونها أسماء للسور، أو منه ومن جميع الوجوه التي ذكرت في أثناء تقرير الاعتراض بقوله لا يقال والثاني أولى، وعلى هذا فالمراد ترجيحه لكلّ واحد من الأقربية والأوفقية والأسلمية على جميعها، أو ببعضها على بعضها، أو ببعضها على جميعها، والثالث أولى لجريان الأوفقية والأقربية في الجميع، واختصاص الأسلمية من وقوع الاشتراك بما إذا كانت أعلاماً للسور، ووجه الأقربية أنّ كونها أسماء حروف التهجّي أمر متحقّق، بخلاف غيره.

قوله: **(وأوفق بلطائف التنزيل)**[٢] فإنّ اللطائف المذكورة وإن كانت في الاسمية، وسائر الاحتمالات أيضاً باقية بحالها، إلّا أنّها ليست فيها مقصودة بالذات، فربّما يغفل عنها الذهن بخلاف الوجه الأوّل.

قوله: **(وأسلم من لزوم النقل)**[٣]، والأصل في المستعملات في القرآن أن لا يكون منقولات شرعية؛ لأنّه نزل على لسان العرب، هكذا قيل.

ثم قوله: (أسلم) لو حمل على حقيقة التفضيل يشكل بأنّ الوجه الثاني، أي: كونها أسماء للسور يستلزم النقل ووقوع الاشتراك لا محالة فكيف يتّصف بالسلامة، حتّى يصحّ أن يقال الوجه الأوّل أسلم منه، فالأولى، كما قيل، أن يحمل قوله (أسلم) على أنّه (سالم)، لا على التفضيل أو، كما قيل، بقطع كلمة «من» عن السلامة وتجعل للتعليل، أي: أسلم من الوجه الثاني، من أجل لزوم النقل ووقوع الاشتراك فيه.

قوله: **(من واضع واحد)**[٤]؛ لأنّ العذر في فوات التميّز الذي هو مقصود بالعلمية

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وفيه وهامش النسخة: للطائف.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: ووقوع الاشتراك في الأعلام.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: فإنّه يعود بالنقض على ما هو مقصود العلمية.

عند الاستعمال واضح بالنظر إلى الواضع إذا كان متعدّداً، بخلاف ما إذا كان الواضع واحداً، سيّما في الأعلام التي لا تفيد فائدة ـ سوى التعيّن ـ كالتبرّك، أو كدلالة على صفة من صفات الشرف وغير ذلك.

قوله: (**وقيل إنّها أسماء القرآن**)[١]، أي: لمجموع القرآن، وهذا القول نسبه صاحب التبيان إلى قتادة ومجاهد وابن جريح[٢].

قوله: (**ولذلك أخبر عنها**)[٣] أي عن بعضها (بالكتاب) في ﴿**ألم ذلك الكتاب**﴾، وفي ﴿**ألمص كتاب أُنزل إليك**﴾[٤]، وفي ﴿**ألر كتاب أُحكمت آياته**﴾[٥]، وعن بعضها بالكتاب (والقرآن) في ﴿**ألر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين**﴾[٦]، وفي ﴿**طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين**﴾[٧].

قوله: (**وقيل إنّها أسماء الله**)[٨] عن السدّي إسماعيل وعن الشعبي، فيكون ﴿**ألم ذلك الكتاب**﴾، بمعنى مُنزّل ذلك الكتاب، أو بمعنى أنا ألم ومثل ذلك.

قوله: (**وقيل الألف من أقصى الحلق**)[٩]، هذا الوجه مختصّ بألم، فالأولى تأخيره

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٣.
٢. التبيان ١: ٤٧.
٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٣.
٤. الأعراف (٧): ٢.
٥. هود (١١): ٢.
٦. الحجر (١٥): ١.
٧. النمل (٢٧): ١.
٨. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: تعالى، ويدلّ عليه أنّ علياً كرم الله وجهه كان يقول: يا كهيعص يا حمعسق، ولعله أراد يا منزلهما.
٩. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: وهو مبدأ المخارج، واللام من طرف اللسان وهو أوسطها، والميم من الشفة ⇦

عن جميع الوجوه العامّة الشاملة لجميع الفواتح.

قوله: (و[قد روي] **عن الخلفاء الأربعة**)[١]، ما روي عن أمير المؤمنين علي عليه الصلاة والسلام على طريق العامّة، كما ذكر في مجمع البيان[٢] وهو (أنّ لكلّ كتاب صِفْوَة وصِفوَةُ هذا الكتاب حروف الهجاء) لا دلالة له على المدّعى المذكور.

ثمّ إنّ هاهنا أقوالاً أُخر، منها: أنّ تلك الألفاظ أقسام أقسم الله تعالى بها، وهي من أسمائه تعالى عن ابن عبّاس وعكرمة.

ومنها: أنّها تسكيت للكفّار؛ لأنّ المشركين كانوا تواصوا فيما بينهم أن لا يستمعوا لهذا القرآن وأن يلغوا فيه، كما ورد به التنزيل من قولهم ﴿**لا تسمعوا لهذا القرآن**﴾[٣] الآية فربّما صفّروا وربّما صفّقوا وربّما لغطوا[٤]، ليغلّطوا النبي صلى الله عليه وآله، فأنزل الله تعالى هذه الحروف حتّى إذا سمعوا أشياء استمعوا له وتفكّروا واشتغلوا عن تغليطه، فيقع القرآن في مسامعهم ويكون ذلك سبباً موصلاً إلى إدراك منافعهم.

ومنها: أنّها من المتشابهات التي استأثر الله تعالى بعلمها، ولا يعلم تأويلها إلّا هو، وهذا هو المروي عن أئمّتنا عليهم السلام كذا في مجمع البيان[٥].

⇐وهو آخرها، جمع بينهما إيماءً إلى أنّ العبد ينبغي أن يكون أوّل كلامه وأواسطه وآخره ذكر الله تعالى، وقيل: إنه سرّ استأثر الله بعلمه.

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: وعن غيرهم من الصحابة ما يقرب منه، ولعلّهم أرادوا أنّها أسرار بين الله تعالى ورسوله، ورموز لم يقصد بها إفهام غيره.

٢. مجمع البيان ١: ٧٥.

٣. فصّلت (٤١): ٢٦.

٤. هـ: بالهامش عن الصحاح: التصفيق باليد التصويت بها، واللغط بالتحريك الصوت، وقد لغطوا يلغطون.

٥. مجمع البيان ١: ٧٥.

فقوله: **(إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد)**[١] لا يبعد أن يكون إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرناها وضعفه، فلا يرد عليه أنّ الأولى أن يقول: إذ لا يجوز الخطاب بما لا يفيد، لأنّه من قبيل التكلّم بالزنجي، لإمكان الجواب بأنّ هذا إنّما يلزم إذا كان ذلك خالياً عن المصلحة، لكن تحمل أن يكون على مصلحة هي تسكيت الكفّار.

قوله: **(فإن جعلتها)**[٢]، أراد بيان أنّ هذه الكلمات هل لها محلّ من الإعراب أم لا، وعلى الأوّل فإعرابه ماذا من الرفع والنصب والجرّ، لمّا كان له تفصيل، فصّله بقوله إن جعلتها إلى آخره.

قوله: **(على الابتداء أو الخبر)**[٣]، أي: على أنّها مبتدأ، والخبر مذكور أو محذوف، أو على أنّها خبر والمبتدأ مذكور أو محذوف.

قوله: **(على طريقة اللهَ)**[٤] بالفتح في قولهم: نعم الله، لأفعلنّ كذا، وإي اللهَ، لأفعلنّ كذا، على حذف الجارّ وإعمال فعل القسم، قال ذو الرمّة:

ألا ربّ من قلبي له الله ناصح

فإن قلت: النصب بتقدير فعل القسم يتخلّف في بعض السور، مثل يس وص وق ون، فإنّ القرآن بعد الثلاثة الأُول محلوف به، وكذلك القلم بعد الرابعة، لأنّهما مجروران، فلا يمكن العطف لتخالف المتعاطفين إعراباً، ولا جعل الواو للقسم، لما ذكر الخليل وسيبويه من أنّ القسمين إمّا أن يشتركا في المقسم عليه الواحد، أو لا،

---

١. تفسير البيضاوي ١ / ٢٤.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور كان لها حظ من الإعراب، أمّا الرفع.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده: أو النصب بتقدير فعل القسم.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٣. وبعده فيه: لأفعلنّ بالنصب، أو غيره.

فعلى الأوّل يجب واو العطف، مثل: ﴿والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلّى وما خلق الذكر والأُنثى﴾[١]، فإنّ الواوين الأُخريين ليستا بمنزلة الأُولى التي هي واو القسم، بل هما الواوان اللتان تضمّان الأسماء إلى الأسماء، في قولك: مررت بزيد وعمرو، وقد علمت أنّ هاهنا لا يمكن ذلك، للتخالف بين المتعاطفين في الإعراب، وعلى الثاني يجب تعدّد المقسم عليه إلّا مستكرهاً.

قلت: عدم استقامة القسم في البعض الذي هو يس وص وق ون، لا يقتضي تركه في الكلّ، فنجعلها منصوبة بالقسم حيث يمكننا ذلك، أو مجرورة، وفي المواضع المذكورة نجعلها مجرورة فقط بإضمار الباء القسمية لا بخلافها، فيتوافق المتعاطفان، على أنّ اشتراك القسمين في المقسم عليه الواحد ليس ممنوعاً، بل مستكره ولا استكرهه الجمهور بل الخليل وسيبويه فقط، فلعلّ بناء كلامه على مذهب الجمهور.

قوله: (**كأذكر**)[٢]، على صيغة المتكلّم الواحد.

قوله: (**على إضمار حرف القسم**)[٣]، الفرق بين الإضمار والحذف أنّ المضمر يبقى أثره دون المحذوف.

قوله: (**ويتأتّى الإعراب لفظاً**)[٤]، أي: تلك الفواتح على ضربين:

أحدهما: ما تيسّر فيه الإعراب والحكاية، وهذا إذا كان اسماً فرداً، مثل: صاد وقاف ونون، أو اسمين مجموعهما على زنة مفرد، مثل: حم ويس وطس، فإنّها

---

١. الليل (٩٢): ١ و٢ و٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وبعده: أو الجرّ.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

موازنة لهابيل وقابيل، فإنّ الأمر لك حينئذٍ عند استعمالها، إن شئت أعربتها لفظاً، بإعراب اقتضاه العامل وقلت مثلاً: هذه حُمُ وقرأت حَمَ ونظرت إلى حِمِ، كما قال:

يذكرني حم والرمح شاجر فهلّا تلا حاميم قبل التقدّم

فأعرب حاميم ومنعها الصرف، وهكذا كل ما أُعرب من أخواتها، لاجتماع سببي منع الصرف فيها العلمية والتأنيث.

وإن شئت تكلّمت بها بطريق الحكاية، أي: كما وردت ساكنة الأعجاز، فإنّ الحكاية أن تجيء بالقول حين نقله على استبقاء صورته الأُولى، كقولك: دعني من تمرتان، في جواب من قال: هل لك تمرتان، أو هل يكفيك تمرتان، فإنّك تكلّمت به على صورته التي صدرت من المتكلّم عليها، وإلّا فقلت: دعني من تمرتين، وكقولك: بدأت بالحمد لله بضمّ الدال، وكقولك: قرأت ﴿سورةٌ أنزلناها﴾[١] بضمّ التاء.

وثانيهما: ما لا يتيسّر فيه الإعراب، مثل: كهيعص وألمر، لعدم التسمية بما زاد على الاسمين، فالمتعيّن هناك الحكاية دون الإعراب، هذا وسنزيدك توضيحاً.

ثمّ البيت في الكشّاف[٢]، قاله شريح بن أوفى العنسي ـ بفتح العين المهملة وسكون النون وكسر السين المهملة، والعنْس قبيلة من اليمن ـ عند قتل محمّد بن طلحة السجّاد، وهو [ابن] طلحة بن عبيد الله القرشي التيمي، يتّصل نسبه بالأب السابع من آباء النبيّ ﷺ، أعني: مرّة بن كعب، أمرَ ابنهُ الملقّب بالسجّاد أن يتقدّم للقتال يوم الجمل فنَثَلَ درعه بين رجليه[٣]، وكلّما حمل عليه رجل، قال: نشدتك

١. النور (٢٤): ١.

٢. الكشّاف ١: ٢٢ ـ ٢١.

٣. بالهامش عن الصحاح: نثل درعه أي ألقاها عنه.

بحم، مشيراً إلى ما في حمعسق من قوله تعالى: ﴿قل لا أسئلكم عليه أجراً إلّا المودّة في القربى﴾[١] يُظهرُ بذلك أنّه من القرابة الذين وجبت محبّتهم وكفُّ الأذى عنهم.

وقيل: كان شعار أهل الحقّ في ذلك اليوم حم لتلك الآية، فكان محمّد يدّعي بذلك أنّه من حزبهم، حتّى حمل عليه العَنْسِي فقتله، وأنشأ مفتخراً:

وأشعث قوّامٍ بآيات ربّه ... قليل الكرى فيما ترى العين مسلم

ويروي قليل الأذى:

شككتُ له بالرمح جيب قميصه ... فخرّ صريعاً لليدين وللفم

على غير شيءٍ غير أن ليس تابعاً ... علياً ومن لا يتبع الحقّ يظلم

يذكّرني حاميم والرمح شاجر ... فهلّا تلا حاميم قبل التقدّم

أي: ربّ أشعث، والشكُّ هو الشقّ، وقوله: على غير شيء متعلّق بشككت، أي: خرقت جيب قميصه بلا سبب، و(غيرَ أن) نصب على الاستثناء من شيء، لعمومه بالنفي و(شاجر)، أي: طاعن، من شجرته بالرمح طعنته، وقيل، أي: مختلف، فعلى الأوّل معناه لو ذكّرني حَم قبل أن طعنته بالرمح لسلم، وعلى الثاني هلّا تلاها قبل تقدّمه إلى الحرب وتردّد الرماح وعَمِلَ بها، ليرتدع عن محاربة العترة الطاهرة فيسلم.

قوله: **(والحكاية)**[٢] عطف على الإعراب، أي: ويتأتّى الحكاية.

فإن قلت: في المفرد وما يوازنه من المركّب ينبغي أن يتعين الإعراب ولا يسوغ الحكاية، كسائر الأعلام المنقولة، والمركّبات من الكلمتين ليست بينهما نسبة؛ لأنّ

---

١. الشورى (٤٢): ٢٣.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وبعده: فيما كانت مفردة.

الحكاية في الأعلام إنّما تجري فيما وقع علماً لنفس ذلك اللفظ، مثل: ضرب فعل ماضٍ. ومن حرف جرّ، وكم للتكثير، إشعاراً بأنّه لم ينقل عن الأصل بالكلّية، أو كانت جملة، نحو تأبّط شرّاً، لرعاية حفظ صورتها المنبئة عن أسباب نقلها إلى العلمية، وأمّا في غيرهما فلا وجه للحكاية، سواء كان مفرداً أو مركّباً إضافياً أو مزجياً، ألا ترى أنّ ضرب إذا أُخذ مجرّداً عن الضمير وسمّي به رجل لم يكن محكياً، وما نحن فيه من هذا القبيل، فيتعيّن فيه الإعراب ولا تسوغ الحكاية، وأمّا النوع الآخر وهو ما لا يتيسّر فيه الإعراب، مثل: ألمر، وكهيعص، فلمّا لم يكن فيه الإعراب أصلاً، وجب أن يحكى ضرورة، ولا ضرورة في النوع الأوّل.

قلت: قد أُجيب عن ذلك الاعتراض في حواشي الكشّاف بأنّ ذلك في أسماء الحروف خاصّة إذا جعلت أعلاماً للسور خاصّة، أمّا إذا جعل صاد مثلاً، علماً لرجل، أو الفاتحة مثلاً، علماً للسورة، فلا حكاية بل يتعيّن الإعراب.

بيان ذلك أنّ أسماء الحروف كثر استعمالها معدّدة ساكنة الأعجاز موقوفة، حتّى صارت هذه الحالة كأنّها أصل فيها، وما عداها عارض لها، فلمّا جعلت أسماء للسور جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها، تنبيهاً على أنّ فيها شمّة من ملاحظة الأصل، من جهة أنّ مسمّياتها مركّبة من الحروف المبسوطة التي هي مدلولاتها الأصلية، والمقصود من التسمية بها الإيقاظ، فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الأسماء حال كونها أعلاماً للسور، فلو انتفى أحدهما بأن يسمّى رجل بصاد مثلاً، أو سورة بالفاتحة لم يجز الحكاية، وكذا غاق إذا جعل علماً لشخص كان معرباً، وأمّا في نحو قولك: غاق حكاية صوت الغراب، فقد أُريد به لفظه فلذلك حكي بناؤه.

قوله: **(أو موازنة لمفرد كحم)** ويس وطس، **(فإنّها)** وإن كانت مركّبات، إلّا أنّ

أوزانها وزان المفرد، (**كهابيل**)[١] وقابيل، فيتأتّى فيها الإعراب، بخلاف ما إذا كانت أكثر من اسمين، مثل: طسم وألمر وحمعسق.

هذا، لكن زعم صاحب الكشّاف أنّ طسم يتأتّى فيها أن تفتح نونها، فيصير طاسين بمنزلة اسم واحد كقابيل، ثمّ يركّب مع اسم آخر وهو ميم، ويصير موازنة لِدارابجرد[٢]، بفتح الباء الموحّدة علم بلدة بفارس، فإنّه معرّب دارابگرد، فهو مركّب من كلمتين، أحدهما دارا اسم ملكٍ والثانية بگرد، وقيل: هو معرّب داراب گرد، فيكون ثلاث كلمات في العجمية؛ لأنّ داراب معناه در آب، سمّي بذلك؛ لأنّه وجد في الماء، وصارت بالعلمية اسماً واحداً، وضمّت إليه كلمة أُخرى، وصار المجموع كبعلبك، وعلى هذا تتأكّد المشابهة بينه وبين طاسين ميم.

قال السيّد الشريف: وفي بعض نسخ الكشّاف درابجرد بلا ألف بعد الدال وأنّه سهو من طغيان القلم وإلّا فات المقصود وهو إثبات موازن له في كلامهم، انتهى[٣].

ويرد عليه أنّ فوت المقصود على تقدير كون الألف مقصورة، ولعلّها ممدودة، ولو سلّم أنّها مقصورة، فلعلّ المراد من الموازنة التركيب من ثلاث كلمات، وهو حاصل كما قيل، ثمّ الظاهر استعمال طغيان القلم في الزيادة لا في النقصان.

قوله: (**والحكاية ليست إلّا فيما عدا ذلك**)[٤].

فإن قلت: الصواب أن يقول وما عدا ذلك ليس فيه إلّا الحكاية، لا ما قاله، كيف والحكاية محتملة في القسم الأوّل أيضاً، فلا يحصر في القسم الثاني.

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

٢. الكشّاف ١: ٣١.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ٨٢.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وبعده فيه: وسيعود إليك ذكره مفصلاً إن شاء الله تعالى.

قلت: مراده ليس إلّا ما ذكرت، فالمعنى كما قيل والحكاية ليست إلّا هي فيما عدا ذلك، والمآل واحد، وهذه عبارة شائعة معروفة، قال صاحب الكشّاف: فالنوع الأوّل محكي ليس إلّا هي، أي: ليس فيه إلّا الحكاية[١].

قوله: **(وإن بقيتها على معانيها)**[٢]، الحقيقية التي هي مسمّياتها.

قوله: **(فإن قدّرت بالمؤلّف من هذه الحروف)**، بناء على الوجه الأوّل، من أنّ الافتتاح بها للإيقاظ، والتنبيه على أنّ المتلوّ عليهم كلام منظوم ممّا ينظمون منه كلامهم، فألم حينئذٍ **(كان في حيز الرفع [بالابتداء])** على أنّه مبتدأ، أي: المؤلّف من هذه الحروف ذلك الكتاب، أو هو ذلك الكتاب، **(أو [الخبر)**[٣] أي] على أنّه خبر، أي: هذا الكلام مؤلّف من هذه الحروف.

قوله: **(كما مرّ)**[٤] في بيان ما إذا كانت اسماً للسور آنفاً.

قوله: **([وإن جعلتها مقسماً بها] يكون كلّ كلمة منها)**[٥].

فإن قلت: المقسم به هو مجموع ألم مثلاً، لا كلّ حرف منها، وإلّا يلزم اجتماع أكثر من قسم على مقسم عليه واحد، فكيف يكون كلّ كلمة منها منصوباً أو مجروراً؟

قلت: أجيب عن ذلك بأنّه أراد بالكلمة ما يذكر في افتتاح كلّ سورة، وليست الكلمة مختصّة بالحرف، وبأنّه لمّا استحقّ المجموع إعراباً وكلّ جزء يصلح له،

---

١. الكشّاف ١: ٢١.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وفيه: أبقيتها.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وفيه: على ما مر.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

٥. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

ينبغي أن يعتبر الإعراب فيه، كما في جاءني القوم ثلاثة ثلاثة، حيث أجرى إعراب الحال على كلّ ثلاثة، مع أنّها معاً حال واحد، وكما في قولك هذا حلو حامض، حيث أجرى إعراب الخبر على كلّ منهما، مع أنّ الخبر هو المجموع لا كلّ واحد.

ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّ اجتماع أكثر من قسم على مقسم عليه واحد ليس مستكرهاً عند الجمهور، بل عند الخليل وسيبويه كما مرّ، فلعلّه على مذهب الجمهور.

قوله: (**على اللغتين في الله لأفعلنّ كذا**)[١]، من النصب بنزع الخافض، والجرّ بإضمار الجارّ، ونظيره قولهم لاهِ أبوك بكسر الهاء.

قوله: (**[وتكون جملة قسمية] بالفعل المقدّر له**)[٢]، أي: أُقسم.

قوله: (**وإن جعلتها أبعاض كلمات**)، كما ذكر مروياً عن ابن عبّاس، (**أو أصواتاً [منزلة منزلة حروف التنبيه]**) مزيدة، للتنبيه على انقطاع كلام واستئناف آخر، كما ذكر منسوباً إلى قطرب، (**لم يكن لها محلّ من الإعراب**)[٣]، قيل: عدم محلّ من الإعراب على تقدير كونها زوائد ظاهر، وأمّا على تقدير كونها أبعاضاً فلا، فإنّ الألف من ألم منزّل منزلة أنا وإشارة إليه، فالظاهر أنّه في حكمه في الإعراب.

قوله: (**كالجمل المبتدأة**)[٤]، أي: الجملة الواقعة في ابتداء الكلام، مثل: زيد قائم، فلا محلّ لها من الإعراب، إذ لم يقع موقع المفردات التي ركّبت مع غيرها، وإنّما قيّدها بالمبتدأة ليخرج، مثل: قيل زيد قائم، وقال فلان: زيد قائم، والجملة، مثل: زيد

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وقبله فيه: منصوباً أو مجروراً.
٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.
٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.
٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

قائم، فإنّها على الأوّل في محلّ الرفع على كونها قائمة مقام الفاعل، وعلى الثاني في محلّ النصب بالمفعولية، وعلى الثالث في محلّ الجرّ بالإضافة.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما ذكر ينتقض بمثل زيد قائم جملة، فإنّها جملة مبتدأة ولها محلّ من الإعراب على الابتدائية، فلا بدّ من قيد آخر.

قوله: (**والمفردات المعدودة**)[١]، هي الواردة على نمط التعديد بلا تركيب، مثل: زيدْ عمروْ بكرْ دارْ ثوبْ جاريةْ ألفْ با تا ثا.

قوله: (**ويوقف عليها وقف التمام**)[٢]، أراد بيان أنّ الوقف على تلك جميعها أو بعضها هل هو حسن أو لا، والوقف هو قطع الكلمة عمّا بعدها.

قال السيّد الشريف في حاشية الكشّاف: الوقف على ما لا يفيد معنى مستقلّاً قبيح، وعلى ما يفيده حسن، فإن استقلّ ما بعده أيضاً سمّي تامّاً، وإلّا سمّي كافياً وحسناً غير تامّ، فالوقف على بسم في بسم الله الرحمن الرحيم مثلاً، قبيح، وعلى الله أو الرحمن كافٍ، وعلى الرحيم تامّ[٣].

قوله: (**إذا قدرت بحيث لا يحتاج إلى ما بعدها**)[٤]، وذلك إذا لم تجعل أسماء للسور، بل نُعِقَ بها كما يُنعَقُ بالأصوات، أو جعلت منصوبة بتقدير أذكر، أو جعلت وحدها أخبار ابتداءٍ محذوف، كقوله عزّ قائلاً: ﴿ألم الله﴾[٥]، أي: هذه ألم، ثمّ ابتدأ فقال: ﴿الله لا إله إلّا هو﴾، وإنّما قلنا وحدها احترازاً عمّا إذا جعل ما بعدها أيضاً

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ١٠٦.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

٥. آل عمران (٣): ١.

خبراً لذلك الابتداء، أو جعل بدلاً منها، فإنّ الوقف عليها حينئذٍ غير تامّ؛ لأنّ ما بعدها غير مستقلّ، وأمّا إذا جعلت وحدها كذلك، كان ما بعد الموقوف عليه أيضاً مستقلّاً.

قوله: (**[وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين] وأمّا عندهم**)[١]، أي: عند الكوفيين، والذي يعلم من كتاب المرشد أنّ الفواتح كلّها آيات عند الكوفيين في جميع السور بلا فرق بينها.

قوله: (**فألم في مواقعها**)[٢]، أي: حيث وقعت، ولا يخفى عليك أنّها في سورة آل عمران ليست بآية عندهم.

قوله: (**وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه**)[٣]، كما صرّح به صاحب الكشّاف، حيث قال: فإن قلت: ما بالهم عدّوا بعض هذه الفواتح آية دون بعض، قلت: هذا علم توقيفي لا مجال للقياس فيه، كمعرفة السور، ثمّ قال: فإن قلت: كيف عُدّ ما في حكم كلمة واحدة آية، قلت: كما عدّ الرحمن وحده ومدهامّتان وحدها آيتين، على طريق التوقيف[٤].

[ذلك الكتاب]

قوله: ﴿**ذلك الكتاب**﴾[٥] قال في مجمع البيان: ذلك في موضع رفع من وجوه:

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وقبله: وألمص وكهيعص وطه وطسم وطس ويس وحم آية، وحمعسق آيتان، والبواقي ليست بآيات.

٤. الكشاف ١ / ٣١.

٥. البقرة (٢): ٢.

أحدها: أن يكون خبراً عن ألم، وثانيها: أن يكون مبتدأ والكتاب خبره، وثالثها: أن يكون مبتدأ والكتاب عطف بيان أو صفة له أو بدل منه، و﴿لا ريب فيه﴾ جملة في موضع الجرّ، رابعها: أن يكون مبتدأ وخبره ﴿هدى﴾، ويكون ﴿لا ريب فيه﴾ في موضع الحال، والعامل في الحال معنى الإشارة، وخامسها: أن يكون ﴿لا ريب فيه﴾ و﴿هدى﴾ جميعاً خبراً بعد خبر، وسادسها: أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا ذلك الكتاب[1].

قوله: (**ذلك إشارة**)[2]، أي: لفظ ذلك يمكن أن يكون إشارة إلى ﴿ألم﴾، ويمكن أن يكون إلى الكتاب، لكن كونه إشارة إلى ﴿ألم﴾ لا يتصوّر إلّا على التقادير الثلاث، بخلاف كونه إشارة إلى ﴿الكتاب﴾، فإنّه يتيسر على التقادير المذكورة، وغيرها من الاحتمالات، وكون ذلك إشارة إلى ﴿ألم﴾ إنّما يتصّور فيما إذا كان ذلك مبتدأ، إذ لو كان خبراً يكون إشارة إلى ﴿الكتاب﴾ كما لا يخفى، وكون ذلك مبتدأ يتصوّر بأن يكون ﴿ألم﴾ مبتدأ، و﴿ذلك﴾ مبتدأ ثانياً، و﴿الكتاب﴾ خبره، والجملة خبر المبتدأ الأوّل، وإنّما صحّ مع عدم الفائدة؛ لأنّ اسم الإشارة قائم مقامه، ومعناه أنّ ذلك هو الكتاب الكامل، كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص، كما يقول هو الرجل، أي: الكامل في الرجولية، وإنّما أدخلنا ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر إعلاماً بأنّ التركيب يفيد الحصر، حيث لا عهد، ومعناه الكتاب الكامل، تنبيهاً على أنّ المقصود من حصر الجنس الكمال، وإلّا لم يصحّ، هكذا أفاد السيّد الشريف[3].

---

١. مجمع البيان ١: ٨١ ـ ٨٠.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وبعده فيه: إلى ألم إن أُوّل. وفي النسخة: وذلك.

٣. حاشية السيّد الشريف: ١١١.

أو بأن يكون هذه ﴿ألم﴾ جملة، و﴿ذلك الكتاب﴾ جملة أُخرى، أو بأن يكون ﴿ذلك﴾ مبتدأ و﴿الكتاب﴾ صفة، والخبر ﴿لا ريب فيه﴾، أو ﴿هدى﴾، سواء كان رمزاً عن المؤلّف، أو اسم السورة، أو اسم القرآن.

قوله: (**بالمؤلّف من هذه**)[١]، والمعنى المؤلّف من هذه الحروف هو الكتاب، أو هو الذي موصوف بأنّه الكتاب لا ريب فيه، أو هو الذي موصوف بأنّه الكتاب إلى آخره هدىً، وكذا الحال على التقديرين الأخيرين، لكن إذا فسّر ﴿ألم﴾ بالسورة يراد بالكتاب بعضه، إذ بعض الكتاب كتاب، كما أشار إليه صاحب الكشّاف[٢]، وذلك؛ لأنّ السورة الموسومة باسم خاصّ بعض الكتاب، فما قيل[٣]، ينبغي: أن يراد بالسورة جميع القرآن وبالكتاب بعضه ليس على ما ينبغي.

قوله: (**فإنّه لمّا [به] تكلّم وتقضّى أو وصل**)[٤] كأنّ قائلاً يقول: إذا كان ذلك إشارة إلى ﴿ألم﴾ فهو ليس ببعيد، إذ قد ذكر آنفاً، أو يقول: إذا كان ﴿ذلك﴾ إشارة إلى ﴿ألم﴾ على الوجوه المذكورة فمدلوله ليس ببعيد، فكيف يصحّ أن يشار إليه بما وضع للبعيد، فأجاب عنه بأنّ لفظ ﴿ألم﴾ في حكم البعيد من وجهين:

الأوّل: أنّ الإشارة إليه وقعت بعد ما سبق التكلّم به وتقضّى ذكره، والمتقضّي في حكم المتباعد، وجعل المتقضّي كالمتباعد والإشارة إليه بلفظ البعيد جار في كلّ كلام، ألا ترى أنّ الرجل يحدّث بحديث ثمّ يقول: وذلك لا شكّ فيه، والحاسب

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وبعده فيه: الحروف، أو فسّر بالسورة أو القرآن.

٢. الكشّاف ١: ٣٣.

٣. ملّا عصام.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وبعده: من المرسل إلى المرسل إليه صار متباعداً أُشير إليه بما يشار به إلى البعيد.

يحسَب[١] ثمّ يقول: وذلك كذا وكذا.

الثاني: أنّه لمّا وصل من المرسل إلى المرسل إليه وقع في حدّ البعد، وذلك مطرّد عرفاً، كما تقول لصاحبك وقد أعطيته شيئاً: احتفظ بذلك.

واعترض عليه بأن قبل الوصول إلى المرسل إليه كان كذلك.

وأُجيب عنه في حاشية الكشّاف بأنّ المتكلّم إذا آلّف كلاماً ليلقيه إلى غيره ويوصله إليه، فربّما يلاحظ في تركيبه وصوله إليه وبنى كلامه عليه.

فإن قلت: لفظ ﴿ألم﴾ وإن تقضّى أو وصل لكنّه ليس ذلك إشارة إليه، ومدلوله ليس بتمامه واصلاً متقضّياً.

قلت: لمّا كانت صحّة الإشارة إلى المدلول باعتبار ذكر الدالّ، لا يبعد اعتبار البعد في الإشارة إليه من جهة البعد في الدالّ.

فإن قلت: اسم الإشارة موضوع لما هو المشار إليه إشارة حسّية، فلا يستعمل في غيره إلّا إذا نزّل منزلته.

قلت: لفظ ﴿ألم﴾ وإن كان غير مدرك بالبصر لكنّه منزّل منزلته، فإنّ المذكور كالمشاهد، فجاز أن يعلّل مشاهدته بالذكر، وبعده باعتبار تقضّيه ووصوله إلى المرسل إليه.

هذا، ثمّ لو اعتبر مدلول ﴿ألم﴾ أيضاً مع قطع النظر عن اعتبار اللفظ، يتيسّر الجواب عن الاعتراضين، بأن نقول لفظ ﴿ذلك﴾ إن كان إشارة إلى ﴿ألم﴾، فمدلوله، سواء كان اسماً للقرآن أو السورة أو رمزاً إلى المنزل، إن نظر إلى ابتداء نزوله كان المعنى حاضراً جعل كالمشاهد بذكره وفي حكم البعيد، لزوال ذكره وإن

١. هـ: بالفتح من الحساب.

نظر إلى أنّه لم ينزل بتمامه كان كمعنى غائب صيّر كالمشاهد البعيد، وجاز أن يعلّل مشاهدته بالذكر وبعده، بتقدير وصوله إلى المرسل إليه ووقوعه بذلك في حدّ البعد عن المرسل وإن كان إشارة إلى الكتاب الموعود، كما سيأتي، فهو لبعد ذكره بمنزلة مشاهد بعيد، وقيل في حاشية الكشّاف جعل كالمحسوس، بناء على صدق الوعد.

هذا، وقد ذكر في المفتاح أنّ ذلك للتعظيم والإشارة إلى بُعد درجته في الهداية، انتهى[١].

وقوله: للتعظيم، يشمل تعظيم المشار إليه تنزيلاً لبعد درجته ورفعة محلّه منزلة بعد المسافة، وتعظيم المشير، فإنّه قد يقصد به تعظيم المشير، كقول الآمر لبعض حاضريه: ذلك قال كذا، فمن زعم[٢] أنّ كلامه هذا مختصّ بتعظيم المشار إليه فمنشؤه قلّة التدبّر، وقد نقل عن بعضهم، أنّ الإيراد بصيغة البعيد للتنبيه على أنّ القرآن العزيز وإن كان حاضراً بحسب الألفاظ إلّا أنّه في الحقيقة غائب باعتبار أسراره المندرجة فيه، حتّى أنّه روي عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، أنّه قال: لقد تجلّى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون[٣].

قوله: (**وتذكيره متى أُريد بألم السورة**)[٤] **إلى آخره**، هذا السؤال إنّما يتّجه، إذا كان ﴿ألم﴾ اسماً للسورة فلذالك صرّح به، كأنّ قائلاً يقول: إذا فسّر ﴿ألم﴾ بالسورة فهي مؤنّث لفظاً، فلا يصحّ الإشارة إليها إلّا بلفظ تلك الموضوعة للمؤنّث لا بلفظ ذلك الذي هو موضوع للمذكّر.

---

١. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ١٠٨ و١٠٩.

٢. هـ: ملّا عصام.

٣. بحار الأنوار ٩٢: ١٠٧ عن أسرار الصلاة.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

لا يقال: ﴿ألم﴾ علم لمنزل مخصوص، وليس هناك تأنيث لا في لفظه ولا في معناه، فحقّه أن يشار إليه بمذكّر، وأمّا إطلاق لفظ السورة عليه فلا يقتضي تأنيثه. نعم، إذا عبّر به عنه كان مؤنّثاً، كما إذا عبّر عن زيد بالنسمة.

لأنّا نقول: لما اشتهر التعبير عن ذلك المنزل بالسورة، واستمرّ ذلك حتّى صار حقّه أن يعبّر بها فيقال: سورة البقرة مثلاً، وقصد بوضع العلم تميزه عن سائر السور كان اعتبار كونه سورة ملحوظاً في وضعه له، وكان قوله: ﴿ألم﴾ في قوله هذه السورة، فحقّه أن يؤنّث، بخلاف أعلام الأماكن والقبائل التي يعبّر عنها تارة بألفاظ مذكّرة وأُخرى بألفاظ مؤنّثة، ولم يستمر فيها شيء منها، فإنّه يجوز تذكيرها وتأنيثها، فأجاب عنه بقوله: **(لتذكير الكتاب)**.

قوله: **(فإنّه خبره)**[١]، أي: إن جعلت ﴿الكتاب﴾ خبر ﴿ذلك﴾، كان ﴿ذلك﴾ في معنى ﴿الكتاب﴾، فهما متّحدان وجوداً وصدقاً، وإن تغاير مفهوماهما يجوز إجراء حكم أحدهما على الآخر، فجاز إجراء حكم ﴿الكتاب﴾ هو الخبر على ﴿ذلك﴾ الذي هو المبتدأ في التذكير.

قوله: **(أو صفته الذي هو هو)**[٢]، أي: وإن لم تجعل الكتاب خبراً عن ذلك، بل تجعله صفة فتذكيره باعتبار ما جعلته صفة له، و(هو هو)، أي: باعتبار أنّ السورة مسمّاة بالكتاب، أي: لا من حيث إنّه وقع صفة له، بل من حيث إنّه اسم لمسمّى السورة، فكما يجوز تأنيث الإشارة باعتبار «اسم» الذي هو السورة، كذلك يجوز تذكيره باعتبار الاسم الآخر الذي هو الكتاب، والتعبير عن المقصود بتلك العبارة، للتنبيه مع كمال الاختصار، كما هو دأبه في هذا الكتاب، على أنّ كون الكتاب صفة

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

٢. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

لذلك، يحتمل فيما إذا كان ﴿ذلك﴾ إشارة إلى ﴿ألم﴾ أيضاً، ولا ينحصر فيما إذا كان إشارة إلى الكتاب.

والتعريض إلى صاحب الكشّاف لظهور الحصر من كلامه، حيث قال: إذا جعل ﴿الكتاب﴾ صفة لاسم فالإشارة إنّما يشار به إلى الجنس الواقع صفة له، انتهى[١].

وبهذا التوجيه يحتمل اندفاع ما قيل[٢]: التذكير باعتبار الصفة ليس مذهب النحويين، انتهى.

وكذلك اندفاع ما قيل[٣]: أقول: إذا جعل ﴿الكتاب﴾ صفة لاسم الإشارة، فالمشار إليه هو الكتاب لا ﴿ألم﴾، وهذا ظاهر على من له أدنى يد في علم العربية، وقد صرّح به صاحب الكشّاف وغيره، انتهى.

ثمّ إذا كان ﴿الكتاب﴾ صفة لذلك، و﴿ذلك﴾ إشارة إلى ﴿ألم﴾، فذلك مبتدأ وجملة ﴿لا ريب فيه﴾ أو ﴿هدى﴾ خبره، ولا اعوجاج فيه عن منهج العربية.

قوله: **(أو إلى الكتاب)**[٤]، مطلقاً سواء كان ﴿ألم﴾ محمولاً على أحد الوجوه الثلاثة، أو غيرها من سائر الاحتمالات، و﴿ذلك﴾ على هذا يكون خبراً عن ﴿ألم﴾، و﴿ألم﴾ خبر مبتدأ محذوف، أي: هذه ألم، ويكون ﴿ذلك﴾ خبراً ثانياً، أو بدلاً، أو يكون ﴿ذلك﴾ مبتدأ والكتاب المشار به إليه صفة، وجملة ﴿لا ريب فيه﴾ أو ﴿هدى﴾ خبره، ولا حاجة إلى توجيه لتذكير الإشارة حينئذٍ؛ لأنّ المشار إليه هو الكتاب وهو مذكّر.

---

١. الكشّاف ١: ٣٢.

٢. هـ: ملّا عصام.

٣. هـ: الشيخ بهاء الدين محمّد.

٤. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وبعده فيه: فيكون صفته.

قوله: **(والمراد به الكتاب الموعود [إنزاله])**[١] **إلى آخره**، فالمعنى ألم ذلك الموصوف بالكتاب المعهود إنزاله في التوراة والإنجيل، أو في مثل الآية المذكورة بأن يكون ﴿ذلك﴾ خبراً عن ﴿ألم﴾، أو ذلك الموصوف بالكتاب المعهود لا ريب فيه أو هدى، بأن تكون ﴿ذلك﴾ مبتدأ و﴿لا ريب فيه﴾ أو ﴿هدى﴾ خبره.

واعلم أنّه إذا حمل الموعود على ما في التوراة والإنجيل وهو القرآن يصحّ كون ذلك الكتاب خبراً لـ﴿ألم﴾، إذا كان المراد من ﴿ألم﴾ القرآن أو المؤلّف.

أمّا إذا أُريد به السورة فلا يصحّ، لكونها جزءً من القرآن، إلّا أن يراد بالكتاب بعضه على خلاف المتبادر كما مرّ، أو يجعل السورة موعودة في ضمن كلّ القرآن.

وأمّا إذا حمل الموعود على ما في قوله تعالى ﴿**إنّا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً**﴾[٢]، فلا يحتاج الكلام إلى تأويل؛ لأنّ القول وإن فسّر بالقرآن لكن القرآن الموعود بهذه الآية شامل للكلّ والبعض، هكذا قال السيد الشريف[٣].

ولا يخفى عليك، أنّه يمكن أن يقال: لا يختصّ حمل الكتاب المعهود بما إذا كان ﴿ذلك﴾ إشارة إلى ﴿الكتاب﴾ كما يظهر من عبارته، بل الظاهر أنّه يمكن حمله عليه إذا كان ﴿ذلك﴾ إشارة إلى ﴿ألم﴾ أيضاً، بأن تبتدئ بذلك مشيراً به إلى ﴿ألم﴾ وتوصله بالكتاب، وينتهي الكلام عند قوله: ﴿هدىً﴾، وتوجّه تذكير الضمير بمطابقة الخبر وهو ﴿هدىً﴾.

وكذلك يمكن أن يقال: لا ينحصر الاحتمال على تقدير كون ﴿ذلك﴾ إشارة إلى ﴿الكتاب﴾ في حمل الكتاب على الكتاب المعهود، لِمَ لا يجوز أن لا يحمل الكتاب

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٤.

٢. المزمّل (٧٣): ٥.

٣. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ١٠٩.

على المعهود؟

لا يقال: إذا لم يحمل على المعهود فما الفائدة في الإشارة بذلك إلى الكتاب.

لأنّا نقول: الفائدة هي التعيين، كما تقول لصاحبك: هذا الرجل زيد، سيّما إذا كان في الاسم إشعار إلى المدح والتوصيف، المستفاد من تعريف الخبر وقصر الجنس عليه، كأنّ ما عداه من الكتب ليس بكتاب، والمبالغة المستفادة من توصيف الشيء بنفسه.

فإن قلت: لعلّ بناء كلامه على توجيه إيراد صيغة البعيد، كما يشعر به قوله: (**بنحو قوله تعالى ﴿إنّا سنلقي [عليك قولاً ثقيلاً]﴾**)[1]، أي: بما نزل في أوائل نزول القرآن، فيكون بعيداً.

قلت: توجيه صيغة البعيد يمكن بوجوه ما مرّ لو لم يحمل الكتاب على المعهود أيضاً.

قال السيّد الشريف: واللام على تقدير الوصفية للعهد كما قرّره صاحب الكشّاف؛ لأنّه المتبادر عند الإشارة إليه، ولأنّه لا فائدة في الإخبار عن السورة بصدق جنس الكتاب عليها، وإن قصد الحصر كان اسم الإشارة لغواً، انتهى كلامه[2].

ويمكن أن يقال: المقصود الحصر، وفائدة اسم الإشارة التنبيه على أنّ كماله كأنّه أمر محسوس يصلح أن يشار إليه بما وضع للإشارة إلى المحسوس، والإشعار إلى بعد درجته ورفعة محلّه وغير ذلك.

قوله: (**وهو مصدر**)[3] كتب، أي: خطّ، كتباً وكتاباً وكتابة، فسمّي المكتوب بـه

١. تفسير البيضاوي ١ / ٢٤. وبعده: أو في الكتب المتقدمة.

٢. حاشية السيّد الشريف على الكشّاف: ١١١.

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وبعده: سمّي به المفعول للمبالغة.

للمبالغة، مثل: زيد عدل، ومعنى المبالغة هاهنا أنّه ليس حريّاً بالكتابة وحقيقاً بأن يكتب، إلّا ما له شأنٌ وخطرٌ، فكونه عين الكتابة أدخل في شأنه، هكذا قيل.

قوله: (**وقيل: فعال بني للمفعول**)[١]، قال في القاموس: الكتاب ما يكتب فيه[٢]، فعلى هذا إرادة العبارة المنتظمة التي من شأنها أن يكتب فيه منه، من قبيل ذكر المحلّ وإرادة ما من شأنه أن يكون حالّاً فيه، فهاهنا مجازان: أحدهما في إطلاق اسم المحلّ على الحالّ، والثاني: في اعتبار ما ليس بحالّ بالفعل حالّاً، نظراً إلى أنّه يؤول إليه، وعلى ما ذكره المؤلّف مجاز واحد فقط، وهو تسمية العبارة مكتوبة باعتبار أنّها تؤول إليه.

قوله: (**وأصل الكتب الجمع**)[٣]، قيل: ويحتمل أن يكون تسميته كتاباً؛ لأنّه مجموع، فلا حاجة الى اعتبار ما يؤول إليه، انتهى.

ولا يخلو عن وجه، إلّا أنّ المشهور الشائع المتبادر إلى الفهم من الكتاب المخطوط، لا المجموع، فالمناسب اشتقاقه من الكتب بمعنى الخطّ، لا بمعنى الجمع وإن كان أصل الكتب الجمع.

تنبيه: قال في الكشّاف: وقرأ عبد الله ـ أي: عبد الله بن مسعود ـ: آلم تنزيل الكتاب لا ريب فيه، وتأليف هذا ظاهر، انتهى[٤].

وعلى هذا (الم) إن كان اسماً للسورة فهو مبتدأ بتقدير مضاف، أي: تنزيل آلم

---

١. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وبعده: كاللباس، ثم عبر به عن المنظوم عبارة قبل أن يكتب لأنّه ممّا يكتب.

٢. القاموس ١: ٢٧٩ «كتب».

٣. تفسير البيضاوي ١: ٢٤. وبعده فيه: ومن الكتيبة. ثم ذكر تفسير قوله: ﴿لا ريب فيه﴾.

٤. الكشّاف ١: ٣٣.

تنزيل الكتاب، أو خبر مبتدأ[1] محذوف

١. نهاية الصفحة من الورقة ١٧٠ ب، وقد ذكر الكاتب في نهاية الصفحة الكلمة الأُولى من الصفحة التالية وهي (محذوف) على أُسلوب المتقدّمين من ذكر أول الورقة التالية في نهاية الورقة المتقدّمة بدل الترقيم، وهذا يعني أن الكتاب لم يتم بالورقة ١٧٠ بل له ذيل، ولعلّه في المستقبل نحصل على نسخة كاملة للتفسير.

الفهرس التفصيلي

القسم الأوّل: علوم القرآن

العجالة في مقطّعات القرآن
١٣ ـ ٧٢

القسم الثاني: تفسير القرآن

غرر الغرر ودرر الدرر
٧٥ ـ ٢٧٠

حاشية تفسير البيضاوي

٢٧١ ـ ٥٩٨